T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ATEİZMDEN DEİZME ANTONY FLEW

Doktora Tezi

Ergin ÖGCEM

İSTANBUL - 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

ATEİZMDEN DEİZME ANTONY FLEW

Doktora Tezi

Ergin ÖGCEM

Danışman
Prof. Dr. Rahim ACAR

İSTANBUL - 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi ERGİN ÖGCEM'nın ATEİZMDEN DEİZME ANTONY FLEW adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.06.2013 tarih ve 2013-20/13 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..10.../...12.../...2013...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı		İmzası
1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. RAHİM ACAR	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ZEKİ ÖZCAN	
5. Jüri Üyesi	Doç. Dr. M.FATİH ŞEKER	

ÖNSÖZ

Evrenin nasıl meydana geldiği ile ilgili tartışmalar felsefenin en kadim ve önemli konuları arasında yer alır. Zira Antik Yunan'dan günümüze bu konunun çok ciddi bir şekilde ele alındığını bilmekteyiz. Hatta felsefi düşünceyi doğuran, ondan bir disiplin olarak söz etmeyi mümkün kılan sebepler arasında bu konunun başı çektiğini söylemek pek de yanlış olmaz sanırım.

Felsefi düşüncenin teşekkülünün ilk dönemlerinde evrene temel bulma çabası yine evrenin kendisini oluşturan yapı içerisinde aranmaya ve açıklanmaya çalışılırken; özellikle büyük teistik dinlerin tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte bu düşünce yerini büyük ölçüde evrenin harici bir neden (Tanrı) tarafından yaratıldığı inancına bırakmıştır. Böylece inanca dayalı algı, epistemolojik temelde inşa edilmek istenen çabayla yer değiştirmiş oldu. İnanç merkezli bu algı uzun sayılabilecek bir dönem felsefi düşüncenin varlığın kökeniyle ilgili kanaati belirlemede çok etkin olmuştur. Fakat dinlerin kurumsal anlamda temsilini yapan müesseselerin yeni gelişmelere karşı kayıtsız kalmaları, ayrıca katı ve saldırgan tutum takınmaları sebebiyle, vahye dayalı dinlerin evren tasavvuru sürekli artan, şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır.

Dine ve dini söyleme karşı en güçlü muhalefet hiç şüphesiz Batı'da olmuştur. Bilimden sanata, edebiyattan felsefeye batıda meydana gelen her değişim bu muhalefetin güçlenmesine ve yaygınlaşmasına neden oldu. Rönesans, Reform ve Aydınlanma Hareketleri bu değişimin önemli nedenleri arasında yer alır. Özellikle Aydınlanma ile birlikte insan ve onun aklı her şeyin ölçüsü kabul edilmiş, vahiy dâhil her türlü benimseyiş ancak insan aklı ile paralellik gösterirse meşru kabul edilmeye başlanmıştır. Buna rağmen dini inanç ve onun ortaya çıkardığı söylem en büyük ve ciddi saldırılara pozitivizmin yükselişiyle maruz kalmıştır.

Pozitivizmin felsefi düşünce sahasında yer etmesi ile birlikte, Tanrı karşıtı faaliyetler neredeyse tüm beşeri bilimlerin amacı ve önceliği haline geldi. Bu nedenle yirminci yüzyıl felsefi düşünce tarihinde dine karşı en radikal muhalefetin sergilendiği bir yüzyıldır. Bilimsel yaklaşımın her türlü meseleyi ele almanın aracı haline getirildiği

bu dönemde, birçok bilim adamı ve filozof dine ait her türlü tutumu, bu yaklaşımın kriterlerini taşımadığı gerekçesi ile reddetmiştir. Antony Flew de bu tutumu benimseyen bilim adamı ve filozoflardan birisidir. Fakat O bir yönüyle farklılık arz eder. Nitekim Flew uzunca bir dönem dini söylemin bütününe karşı sürdürdüğü muhalefeti hayatının sonlarına doğru belli gerekçeler göstererek terk etmiştir. Flew'e olan ilgimiz de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü biz inkâr ve kabulün parametrelerini oluşturan nedenlerin çeşitli kişiler yerine bir kişi üzerinden incelenmesinin doğru olacağını, ayrıca bu tercihin bize çok daha objektif bir bakış açısı sağlayacağını düşündük.

Flew üzerine yaptığımız bu akademik çalışmanın güncel ateizm-teizm tartışmaları bakımından çok önemli bir yerinin olacağı ve belli bir açığı kapatacağı muhakkaktır. Bununla birlikte bazı eksiklerinin ve tartışılacak yönlerinin olacağı da kesindir. Zira her eserin sahibinin kendisinden, içinde bulunduğu şartlardan ve sahip olduğu imkânlardan kaynaklanan birtakım kusurları elbette ki olacaktır. Bu çalışmada da birçok eksiğin olacağı muhakkaktır. Bunu peşinen kabul ettiğimiz bir hakikattir. Fakat tüm eksiklerine, eleştiri alacağı yönlerine rağmen akademik geleneğimizde kendisinden sonra yapılacak benzer çalışmalara ilham kaynağı olacağına ve katkı sağlayacağına olan inancım tamdır.

Doktora programına kayıt yaptırdığım tarihten itibaren kendilerinden ders aldığım hocalarıma şükranlarımı sunmak istiyorum. Tezimi yazma aşamasında değerli fikirleri ile bana yol gösteren Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. İlyas Çelebi hocalarıma ve felsefeyi sevmemde en önemli nedenim olan değerli hocam Prof. Dr. Zeki Özcan'a saygı ve hürmetlerimi sunuyorum. Kendisi ile tez yazım aşamasında tanıştığım ve o andan itibaren değerli fikirleriyle bana eşsiz katkılar sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Rahim Acar'a ayrıca teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Tezin tamamına yakınını yurtdışı görevim esnasında yazdım. Gerek iklim koşullarının, gerek gurbetin ve gerekse çalışma hayatımızın ortaya çıkardığı tüm güçlüklere rağmen beni anlayışla karşılayıp evimizin tüm yükünü adeta tek başına göğüsleyen değerli eşim Aysun ÖGCEM'e müteşekkir olduğumu özellikle ifade etmek istiyorum.

Ergin ÖGCEM

Stockholm / 2013

ATEİZMDEN DEİZME ANTONY FLEW

ERGİN ÖGCEM

ÖZET

Düşünce tarihi boyunca, vahiy geleneğine dayanan dinlere ve bu dinlerin ortaya çıkardığı söyleme karşı her zaman bir eleştiri, tepki ve hatta inkâr söz konusu olmuştur. Antony Flew de felsefi yaşamının büyük bir bölümünde, dinin ve dine ait söylemin karşısında olmuş, din adına kullanılan dili, kurgu ve içerik bakımından eleştirerek reddetmiştir. Her türlü ifadenin anlamlı olma şartını bir delile dayanması veya yanlışlanabilir olması koşuluna bağlayan Flew, din dilinin herhangi bir karşılığının bulunmadığını, dolayısıyla anlamdan yoksun olduğunu ileri sürmüştür.

Bilimsel düşünce, iddialarını ispat noktasında birtakım zaaflar göstermeye, zayıflamaya ve ardından yönünü inkârdan ziyade, kısmen teistik inançla uyuşabilecek bir istikamete doğru çevirmeye başlayınca, Antony Flew de düşüncesini bu gelişmelere paralel bir şekilde revize etmek durumunda kalmıştır. Böylece Flew, felsefi söylemini Tanrı'nın var olabileceğine ihtimal veren bir zemin üzerine inşa etme sürecine girdi. Özellikle, Big Bang, DNA araştırmaları, İnce Ayar, Yaşamın Kaynağı gibi modern döneme ait birtakım bilimsel gelişme ve yeni felsefi tutumlarla birlikte var olan bu düzenin "üstün bir akılla" ilişkilendirilerek ele alınması fikrinin çok daha sağlıklı bir yaklaşım olacağını ifade etmeye başladı. Fakat O yine de belli bir vahiy geleneğinden beslenen teistik inanç yerine, bütünüyle doğaya ve akla dayalı bir çıkarımın ürünü olan deistik inancı kabul noktasında ısrarcı oldu.

Anahtar kelimeler: "Flew", "Tanrı", "Yanlışlama İlkesi", "Ateizm" ve "Deizm".

FROM ATEISM TO DEISM ANTONY FLEW

ERGİN ÖGCEM

ABSTRACT

Throughout the history of thought, several critics, reactions as well as denials have been permanently addressed to the Abrahamic religions and their discourses. In the majority of his philosophical life, Antony Flew also disapproved religions as well as their discourse and he rejected the religious language, especially in terms of its construction and content. By basing the significance of all kinds of expression upon evidences or its falsifiability, Flew argued that the religious language does not have any allowance empirically and analytically. After scientific thought has began to have some weaknesses in demonstrating its arguments and turned its direction to compromising with theistic belief rather than rejecting it, Antony Flew had to revise his ideas in parallel with this process.

Thus Flew entered into the process of constructing his philosophical discourse on the ground of the possibility that God may exist. Concurrently with some scientific developments in the modern period, such as Big Bang, DNA research, and Fine Tuning, and new philosophical attitudes, Flew declared that the idea of relating this existing order with the "superior intelligence" is much more salutary and conceivable. However he insisted that the acceptance of deistic belief, which is the result of an argument, based on the nature and reason rather than the theistic beliefs, which is nourished with a certain tradition of revelation.

Key words: "Flew", "God", "Principle of Falsification", "Atheism" and "Deism".

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen madde/makale
a.g.y.	Adı geçen yer
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
d.	Doğum
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı/ve diğerleri
vs.	vesaire
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren dine, dini söyleme ve kurumlarına karşı giderek şiddetini arttıran bir muhalefet başlamıştı. Bu muhalefet, on sekizinci yüzyılda batı düşünce dünyasının tecrübe ettiği “Aydınlanma” ile çok daha belirgin ve güçlü bir hale geldi. Zira bilimsel temel gözetilerek üretilen bilginin gittikçe çoğalması, teknolojinin sistemli ve istikrarlı bir biçimde her alana girişi genellikle Aydınlanma’nın özgürleştirdiği insan tasavvurunun bir başarısı olarak algılanıyordu. Tabii ki bunda Hıristiyanlığın temsilcisi ve yorumcusu konumunda olan Kilise’nin bu taarruz karşısında kendi dogmalarını temellendirmede yaşadığı güçlüklerin payı da vardı.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara gelindiğinde insan ve toplum bilimlerinin tüm şubelerinde kendi epistemolojileri çerçevesinde din karşıtı fikirler, felsefi bir temel inşa ettirilerek dillendirilmeye başlandı. Öyle ki, sosyal bilimlerin genelinde çok cılız birtakım fikirler dışında tamamen din karşıtı bir söylemin varlığı söz konusuydu. Yaşadığı dönem itibariyle Antony Flew (1923-2010)’ün bu gelişmelerden uzak kalması düşünülemezdi. Hatta bu etki Flew’ün yaşamının neredeyse tamamına yakınını din karşıtı felsefi söyleme sahip olarak geçirmesine neden olmuştur. Flew’ün dine ve dini söyleme karşı ortaya koyduğu fikriyatı tahlile başlamadan önce, genel anlamda ateizmle ilgili birtakım belirlemeler yapmanın faydalı olacağını düşünüyorum. Bu nedenle çalışmamıza, ateizm ve gelişim süreciyle ilgili özet niteliğinde birtakım bilgiler vererek başlamak istiyorum.

Batı literatüründe Tanrı hakkında kullanılan terimler genel olarak ya Yunanca “theos” veya Latince “deus” kelimesinden türetilmiştir.[1] Ateizm; Grekçe’de Tanrı’ya inanmak anlamına gelen Theos’un başına takılan ve olumsuzluk ifade eden “a” önekiyle

[1] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s. 201.

oluşturulmuş bir terimdir.[2] Bu terim aynı zamanda, felsefi gelenek içerisinde teistik inancı kabul etmeyen, eleştiren, Tanrı'nın varlığını çeşitli sebepler göstererek inkâr ve reddeden her türlü çabaya karşılık olarak da kullanılmıştır.

Felsefi bir kavram olarak analiz edildiğinde ateizm; evreni yarattığı, yasalarını koyduğu, evrene bir şekilde müdahale ettiği kabul edilen doğaüstü bir varlığa ya da yaratıcıya inanmama olarak tarif edilir. Diğer taraftan ateizm daha çok, bir Tanrı inancına dayanan teist sistemlere bağlı olarak ortaya çıkmış bir akım ya da harekettir. Yani ateizm, evreni yaratan ve onun varlığını devam ettiren, özü itibariyle aşkın, fakat sonsuz gücü, bilgisi ve iradesi ile evrende içkin olan teist Tanrı inancına karşı bir tepki olarak doğmuş olan düşünce hareketinin adıdır.[3] Teist aşkın ve kişiselleştirilmiş bir tanrı inancına sahip olan ve yaşamını buna göre düzenleyen kişi iken; ateist, evrenin kişiselleştirilmiş, aşkın bir yaratıcısının varlığını reddeden kişidir. Basitçe böyle bir varlığı hesaba katmadan yaşayan kişi değildir. Bu nokta dikkate alındığında, her türlü ateizm tartışmasının aynı zamanda bir teizm tartışması olduğu görülecektir.[4]

Ateizm, bir kozmoteizm olarak da nitelendirilebilir. Çünkü ateizme göre evren yaratılmış değildir. Dolayısıyla onun var olan yasaları için teleolojiktir denemez. Ateizmde doğal bir mekanizm vardır ve doğal mekanizm her türlü aşkınlığa karşıdır. Ateizm, mantığımızın değişmez formlarının doğal olarak ürettiği apaçıklık özelliği taşıyan apriori düşünceler bütünü değildir. Temelde teistik dilin kendi doktrinlerini temellendirmek için kullandığı ampirik dile bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Kendi dilimiz perspektifinde değerlendirdiğimizde ateizmin Türkçemize ait orijinal bir kavram olmadığını görürüz. Ateizm, Türkçeye sonradan dâhil olmuş, ithal bir kavramdır. Dilimizde ateizm yerine daha çok "ilhad", "zındıklık", "dehrîlik" ve son zamanlarda yaygınlık kazanan "tanrıtanımazlık" gibi terimler kullanılmaktadır.[5] Tanrıtanımazlık anlamında kullanılan ateizm kavramı tek tip bir açıklamaya karşılık

---

[2] Aydın Topaloğlu, "Ateizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet. Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 685.
[3] Ahmet Cevizci, "Ateizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 83.
[4] Robin L. Poidevin, *Arguing for Atheism, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Routlege, London and New York, 1996, s. xvii,
[5] Ferhat Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", *O.M.Ü.İ.F. Dergisi,* Sayı 18-19, Samsun 2005, s.348-349.

gelmez. Geçmişten günümüze insanlık tarihi boyunca farklı birçok tanrı inancı olmuştur. Hiç şüphesiz bu inançlar karşısında olumsuz tavır sergileyen karşı inanç ve tutumlar da olmuştur. Bu aynı zamanda insanın doğası gereği kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla tek tip bir teizmden söz etmek mümkün olmadığı gibi, tek tip bir ateizmin varlığından söz etmek de aynı şekilde mümkün değildir.

Diğer taraftan ateizm genel olarak biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki farklı anlamda daha kullanılmaktadır. Geniş anlamda ateizm, sadece teist olmamak, yani hayatında Tanrı'ya yer vermemektir. Bu anlamıyla ateizmdeki 'a' olumsuzluk takısı aynen "asosyal" ya da "apolitik" kelimelerindeki gibi çok daha nötr bir durumu ima eder. Dar anlamda ateizme göre, düşünüp taşınarak Tanrının var olduğunu reddetmek ateizm olarak değerlendirilir. Bunlardan birincisini benimseyen "*negatif ateist*" ikincisini benimseyen ise "*pozitif ateist*" olarak adlandırılır. Felsefenin, ateizmin bu ikinci şekliyle daha çok ilgili olduğu söylenebilir.[6]

Klasik anlamda büyük teistik dinlerin Tanrısını inkâr ateizm olarak değerlendirilse de, çağrıştırdığı anlam bazen bunun ötesine geçebilmektedir. İnanç sistemi içerisinde değerlendirilebilecek her türlü mistik Tanrı anlayışları (Dinka ve Nuer gibi Afrika inançları), antropomorfik Tanrı inançları (Klasik Yunan ve Roma Tanrıları) ve transendental bağlanışa kaynaklık eden inançların (Hinduism ve Budism) inkârı da ateizm kapsamında değerlendirilir. Bu bağlamda sadece tek Tanrı değil, değişik isim ve betimlemelerle takdim edilen Tanrıların reddi de söz konusu olabilmektedir.[7] Aynı şekilde kimi zaman büyük teistik din mensupları, kendi tanrı anlayışları ile örtüşmediği gerekçesiyle bir diğer din mensubunu tanrıtanımazlıkla itham edebildiği gibi, bazen aynı din mensupları arasında yorum farkından kaynaklanan bu tip ithamlara rastlamak da mümkün olabilmiştir.[8]

Evrenin ve inancın temeline Tanrı'yı koymanın yanlış olduğundan hareketle felsefi bir inanç zemini oluşturmaya çalışan maddecilik, duyumculuk ve evrimcilik ateizmin doğuşuna ve gelişimine vesile olan üç önemli girişimdir. Maddecilik evrenin

---

[6] Mehmet S. Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXIV, Ankara, 1990, s.189.
[7] Kai Nielsen, *Atheism & Philosophy*, Prometheus Books, New York, 2005, s. 49,
[8] Aydın Topaloğlu, *Tanrı Tanımazlığın Felsefi Boyutları, Teizm Ya da Ateizm,* Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 2-3.

yalnızca maddeden müteşekkil olduğunu, bütün güçlerin ve yaşamın bu maddenin çeşitli form ve bileşenlerinden ibaret olduğunu savunur. Duyumculuk özellikle inançlarımıza temel teşkil eden düşüncelerimizin harici herhangi bir kaynaktan değil de bizzat duyumlarımızdan geldiğini ileri sürer. Dolayısıyla Tanrı inancının gerçekte bir karşılığı yoktur. Evrim inancı ise doğadaki düzen ve işleyişin doğanın kendi evrimi vasıtasıyla gerçekleştiğini, bu anlamda teistik inancın iddia ettiği gibi düzeni temin eden bir tanrıdan söz edilemeyeceğini savunur.[9]

Ateizmin tarihsel arka planına kısaca göz atacak olursak, teknik olarak onun tarihinin Tanrı'nın varlığını kabul eden inancın tarihi kadar olmasa da, çok gerilere gittiğini görmek zor olmayacaktır. Bununla birlikte, ister geniş anlamda herhangi bir Tanrı anlayışına karşı inançsızlık olarak, isterse felsefi bir anlamda teizmin reddi olarak alınsın, ateizmin tarihçesinin düşünce tarihinde ana hatlarıyla İlkçağ (Antik Dönem), Yeniçağ ve Modern Çağ olmak üzere üç dönemde ele alınabileceğini söylemek mümkündür.

Antik Yunan toplumu bugün anladığımız manada bir din ve Tanrı inancına sahip değildi. Bununla birlikte, tam anlamıyla dinsiz ve tanrısız bir toplum da değildi. Onlar, politeist ve antropomorfist de olsa bir Tanrı inancına ve bu inanç çerçevesinde şekillenmiş bir yaşam biçimine sahip idiler. Eski Yunan'da bugünkü şekliyle bir teistik Tanrı tasavvuru olmadığı için, Antik dönem adına ateizm, nitelikleri tam belli bir Tanrı'nın reddi değil, bir çeşit inançsızlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antik Yunan'da dogmatik, monoteist dinlerde bulduğumuz bir Tanrı kavramı ve onu güçlü bir öğreti olarak kabul edip savunan bir teolojiden söz etmek mümkün olmadığı gibi, günümüz felsefesinde anlaşıldığı biçimiyle bir ateizmden de söz edilemez. Bu dönemde ateizm adına daha ziyade, dünya ve hayat fenomenlerinin ve insanların geleneksel inançlarının rasyonel bir biçimde yorumu ve ifadesi olan felsefe ile dini nitelikli anlayışlar arasında bir sürtüşmeden söz edilebilir. Sokrates (M.Ö. 469-399)'in savunması buna güzel bir örnektir. Hatırlanacak olursa, onun ölüm cezasına çarptılma nedenlerinden birisi de, toplumun benimsemiş olduğu geleneksel Tanrı

[9] Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 82-83.

anlayışına karşı çıktığı ve gençlerin ahlakını bozduğu şeklindeydi.[10] Yine, güneşi dört atlı arabasının üstünde Apollon'un çekmediğini söyleyen Anaxagoras (M.Ö. 500-428)'ın ateistlikle itham edilmesi ve bir rahip tarafından ateist olmakla suçlanan Aristoteles (M.Ö. 384-322)'in Atina'yı terk etmek zorunda kalışı o dönemin hem din ve Tanrı inancını, hem de ateizm anlayışını açıklayıcı niteliktedir.[11]

Diğer taraftan materyalizmi Antik Yunan döneminin ateizmi olarak kabul edebileceğimiz yönünde görüşler de mevcuttur. Demokritos (M.Ö. 460-370), Epiküros (M.Ö. 341-270) ve Lucretius'un (M.Ö. 94-55) fikirleriyle oluşan Yunan atomculuğu ya da klasik materyalizm de antik dönem Tanrı inancına karşı muhalefette önemli bir rol oynamıştır.[12] Ateizmin geniş anlamda inançsızlık olarak görüldüğü İlkçağ'da Epikurosçular, Şüpheciler ve Atinalı Sofistler'in çok belirgin ateistik vurgular içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Fakat burada şunu da ifade edelim ki, antik dönemde ateizm, klasik anlamda henüz var olmayan teizmin sistematik bir eleştirisine değil de, bir yandan o dönemin ve bölgenin geleneksel ve mitolojik inançlarına karşı bir başkaldırıya, diğer yandan da maddenin ezeliliğini ve ebediliğini merkeze alıp evreni ve hayatı idare eden doğaüstü bir gücün var olmadığını savunan materyalist bir anlayışa dayanmaktaydı. Dolayısıyla, teizmin tam olarak ortaya çıkmadığı Antik dönemde ateizm adına sistematik bir teizm eleştirisinden çok, halk inançlarına yönelik bir eleştiri ve karşı çıkıştan, yani bir tür inançsızlık ve materyalist bir ontolojiden söz edilebilir.[13]

Ortaçağ'a gelindiğinde, ontoloji, epistemoloji ve etik gibi felsefenin kendisine konu edindiği hemen her alanda monoteistik dinlerin teolojilerinin, Batı merkezli düşünüldüğünde özellikle de Hıristiyan teolojisinin ve onun kurumsal anlamda temsilcisi olan Kilise'nin etkisinin çok güçlü olduğunu görürüz. Bu dönem için sistematik bir ateizmden söz etmek çok güçtür. Her ne kadar bu dönemde Hıristiyan dünyasında kiliseye ve kilise öğretilerine karşı yüksek sesle dile getirilemeyen bir tepki ve nefret oluşmuşsa da, bu tepki ve nefret hiçbir zaman kendisini felsefi bir zeminde temellendirilme ve ifade edilebilme imkânı bulamamıştır. Bu çağda ateizm daha çok

---

[10] Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1998, s. 134-135.
[11] Michel J. Buckley, *At The Origins of Modern Atheism,* Yale University Press, USA, 1987, ss. 1-3.
[12] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1982, s. 1-29.
[13] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 169.

sistemden yoksun bir şekilde, gizli ve dağınık bir tarzda ve de otoriteye, yani dönemin formel taleplerine yönelik bir tepki hareketi olarak gelişmiştir.[14]

Ortaçağ'da felsefi anlamda ateizm yaygın değildir ve yaygın olmayışının bizce iki temel nedeni vardır. Bunlardan ilki kilisenin baskısı; diğeri ise yine bu baskıcı tutumun yönlendirmesi ve ikameci tavrı yüzünden ateizmin ortaya çıkacağı düşünsel bir boşluğun bulunmamasıdır. Ortaçağ denilen uzun zaman dilimi, dinsel inanış, bilimsel düşünüş ve sosyal yaşayış gibi hayatın her alanında ve aşamasında Hıristiyanlık öğretilerinin ve kilisenin, hâkim ve tek otorite olarak kabul edildiği dönemdir. Bu dönemde sadece kilisenin hâkimiyetinden ve otoritesinden dolayı değil, aynı zamanda çok güçlü teistik düşünce ekollerinin bulunmasından dolayı da ateizm güçlenme ve yayılma olanağı bulamamıştır.[15] Dolayısıyla bu dönemde fikirleriyle ön planda olan St. Augustinus (354-430), St. Anselmus (10331109) ve Aquino'lu Thomas (1225-1274) gibi isimler doğal olarak teistik gelenek içerisinden çıkmıştır.

Çalışmamızın özelde Batılı bir filozof olan Flew hakkında olması ve O’nun genel itirazlarını, batı merkezli Hıristiyan anlayışını esas alarak ortaya koyması dolayısıyla burada özellikle ortaçağla ilgili değerlendirmelerimizi Hıristiyanlık merkezli yaptık. Ancak bu değerlendirmelerin hiçbir zaman için ortaçağ denildiğinde dönemin yegâne inancının Hıristiyanlıktan ibaret olarak görülmesi gerektiği sonucuna kapı aralamaması gerektiğini de özellikle ifade etmek isterim. Zira Ortaçağın dini inanç mozaiğini oluşturan bir diğer büyük teistik din, hiç şüphesiz İslam’dır. Hatta entelektüel anlamda her türlü alanda İslam dünyasının bu dönem itibariyle birikiminin ve düşünce kalitesinin çok daha yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Öyle ki batıda felsefe ve tabii bilimler üzerine hemen hiçbir faaliyetin gösterilmediği, adeta durma noktasına gelindiği yıllarda, İslam coğrafyasında kurulan çeşitli okullar vasıtasıyla, dini ilimler yanında felsefe, tıp, matematik ve astronomi gibi birçok alanda hummalı çalışmaların varlığı söz konusuydu. Hatta bu çalışmalar daha sonraki yıllarda batının gelişimine ve aydınlanmasına ilham kaynağı olmuş ve hatırı sayılır bir katkı sunmuştur.

---

[14] Taylan, *a.g.e.,* s. 170
[15] Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1999, s. 25-26.

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında olduğu gibi İslam inancının hüküm sürdüğü coğrafyalarda da güçlü bir ateist anlayışın varlığından söz etmek mümkün değildir. Daha ziyade İslam düşünce tarihinde boy gösteren çeşitli ekol ve okullar arasında benimsenen anlayış ve sistemler dolayısıyla birtakım sürtüşmelerin ve atışmaların varlığı söz konusuydu. Bu münakaşalar esnasında ortaya çıkan nitelemeler her ne kadar bir tekfiri çağrıştırıyor gibi gözükse de, aslında bunun, sistemler arasındaki uyuşmazlığın ortaya çıkardığı bir durum olarak bilinmesi ve algılanması gerekir. Zira ifrat ve tefrit noktasında cereyan eden hiçbir fikri cereyan temelde Tanrı'yı inkâr etmemiştir. Fakat meseleleri ele alış ve izah ediş biçimleri dolayısıyla farklılık göstermişlerdir. Bununla birlikte ateizm denilince dönemin iki ismi, Yahya b. İshak er-Ravendi (H. 205-245) ve "Tabiat Felsefesi"nin kurucusu sayılan Ebu Bekir Muhammed ibn-i Zekeriyya er-Razi (H. 251-320) öne çıkmaktadır. Bu düşünürler esasta vahyi, peygamberliği ve mucizeyi kabul etmiyorlardı. Fakat doğrudan Tanrı'yı reddetmedikleri için ateist olup olmadıkları konusunda çok net ve belirgin bir bilgi elimizde mevcut değildir. Tanrının varlığına pasif bir şekilde imkân tanımaları dolayısıyla, ateist olmaktan çok deist olarak kabul edilebilecekleri ile ilgili görüşler ağırlıktadır.[16]

Yeniçağla birlikte insanı merkeze alan, daha doğrusu felsefe, inanç ve düşünceyi insan merkezli bir zemin üzerinden geliştiren anlayış hâkim olmaya başladı. Bu dönemde bilimden sanata, kültürden inanca her alanda insan merkezci, hümanist bir anlayışın yükselişi söz konusuydu. Bu anlayışın mevcut klasik Tanrı anlayışına ve inancına karşı da tavır geliştirmiş olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Yeniçağ'ın Tanrı ile ilgili söylemleri bakımından öne çıkan ilk aktörlerinden birisi hiç şüphesiz Thomas Hobbes (1588-1679)'tur. Tanrı'yı açıkça inkâr etmeyen Hobbes, agnostik bir tavırla ruh, melek ve Tanrı'nın düşünülemeyeceğini, dolayısıyla kavranamayacağını iddia ediyordu. Hukuk ve ahlakta olduğu gibi, din konusunda da kilisenin aradan çekilip kontrolü devlet otoritesine bırakması gerektiğini savunuyordu. Bu bir bakıma din adına Kilisenin dünyevi otoritesine başkaldırı, saldırı anlamına geliyordu.[17]

---

[16] Geniş bir değerlendirme için bkz. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 65-71.
[17] Maurcie Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset,* çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 127 vd.

Hıristiyan İnancına bağlı olduğunu söyleyen ve ontolojik kanıtı ısrarla savunan Descartes (1596-1650)'ın Kartezyen Felsefesi, Spinoza (1632-1677)'nın panteizmi, David Hume (1711-1776)'un Kötülük Problemi ile ilgili değerlendirmeleri de bu anlamda teistik düşünce, daha doğrusu dogmatik teizm için sorun oluşturuyordu. Aydınlanma sonrasında akla fazlaca önem verilmesi, vahiy kaynaklı teistik dinler yerine, akıl merkezli deistik din algısının yerleştirilmeye çalışılması ise dönemin belirgin diğer özelliğidir.

İnsanı mitolojiden, hurafelerden ve her türlü dini anlayışlardan arındırıp aklın emrine verme amacını güden Aydınlanma hareketinin neticesinde, batıda Tanrı-insan ilişkilerine temel teşkil eden Hıristiyan inancının yerini özellikle aydınlar arasında "doğal din" denilen deistik bir din ve Tanrı anlayışı almaya başlamıştır. Bu anlayış çerçevesinde akıl, insanın hayatını anlamlı bir şekilde sürdürebilmesinin tek vasıtası olarak görülmüş ve dinlerin sağlamasının da ancak akıl vasıtasıyla yapılabileceği fikri yerleşmeye başlamıştır.[18]

Yeniçağ'da, materyalizmi merkeze alarak ateizmini temellendirmeye çalışan filozoflar da olmuştur. Bu filozofların başında Baron D'Holbach (1723-1789) gelmektedir. D'Holbach'ın *Doğa Kanunu* adlı çalışması oldukça meşhurdur. Bu çalışma materyalizmin İncil'i olarak da isimlendirilmiştir. Her şeyin temelini madde ve maddenin epifenomenlerinde bulan D'Holbach, maddenin dışındaki her şeyin bir kuruntudan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Yalnız Hıristiyanlık ile değil, bütün din ve Tanrı anlayışlarına karşı mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur. Dinlerin sadece teorik bakımdan değil, ahlaki ve sosyal açılardan da zararlı olduğunu ileri sürmüştür.[19]

D'Holbach düşüncesinde insanoğlunun sefalet ve bozukluğuna sebep olan temel neden Tanrı inancıdır. Doğayı yeteri kadar tanıyamamak, insanları mistik eğilimlere yöneltmiş, mutsuzlaştırmış ve ahlaki bakımdan çökertmiştir. Eğer insanların ahlaki bakımdan gelişmeleri ve mutluluklarını yeniden elde etmeleri isteniyorsa; onların tüm tanrı kavramlarından ve dinlerden, onların adını bile hatırlamayacak şekilde

[18] Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 173.
[19] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1992, s. 353-354.

uzaklaştırılmaları temin edilmelidir. D'Holbach'a göre insanlık, mutluluğun kaynağının ve vesilesinin sadece ama sadece kendisi olduğunu ancak o zaman öğrenecektir.[20]

Ortaçağ'dan beri devam eden, Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisine dair kilisenin formüle ettiği teistik argümanların yeniden gözden geçirilmesi ve rasyonel olarak eleştirilmesi de bu dönemin karakteristik özelliklerindendir. Özellikle Rönesans ve Reform hareketleri, gelişen doğa bilimlerinin materyalist bir yaklaşımla ateizmi destekler şekilde yorumlanması ve Hümanizm, modern çağda yaşanacak ateizmin alt yapısını oluşturmuştur. Bilimsel alanda kaydedilen gelişmelerin artması, kilisenin katı ve temelsiz düşünceleri karşısında itibar kazanmasıyla birlikte dini göz ardı eden düşüncelerin güçlenmesine zemin teşkil etmiştir. Nasıl ki Ortaçağda hemen her faaliyetin ölçüsü dine göre belirleniyordu, Yeniçağla başlayan süreçle birlikte insanın özgürleştirilmiş aklına ve pozitif bilimlere göre şekillenmeye başlamıştır.

Modern döneme geldiğimizde, Schopenhaur (1878-1860), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Friedrich Nietzche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Jean Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) ve Alfred Jules Ayer, (1910-1989) gibi filozofların ateistik düşünce alanında isim yapmış önemli kişiler olduğunu görürüz. Bu dönem felsefi anlayışı genelde bütün dinleri, özelde ise Hıristiyanlığı hedef almıştır. Din ve dine ait söylem ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve hatta çoğu kez reddedilmiştir.

Modem dönem ateizminin dayandığı gerekçeleri sosyolojik, psikolojik, etik ve linguistik gibi çok farklı temellerde ele almak mümkündür. Özellikle 1920'li yıllarda Viyana Üniversitesi'nde toplanan ve bu nedenle *Viyana Çevresi Filozofları* diye de isimlendirilen, Otto Neurath (1882-1945), Rudolf Carnap (1891-1970) ve Hans Reichenbach (1891-1953) gibi bilim adamlarının oluşturduğu Mantıkçı Pozitivistler felsefelerini bilimsel mantıkla ilişkilendirmiş ve bu mantığı din diline uygulamaya çalışmışlardır. Onlara göre anlamlı olmanın ölçüsü, doğrulanabilir olmaya bağlıdır. Dolayısıyla bilimsel önermelerde olduğu gibi, dini önermeler de ancak doğrulanabilme potansiyeline sahip oldukları takdirde anlamlı kabul edilebileceklerdir. Aksi halde bu tür önermelerin anlamlı ve geçerli kabul edilebilmeleri mümkün değildir. Bu temelden

---

[20] Gökberk, *a.g.e.,* s. 365-366.

hareket eden çevre filozofları, din dilinin tasvir edici ve kognitif bir özelliğinin bulunmadığını, dolayısıyla anlamdan yoksun olduğunu iddia etmişlerdir. Mantıkçı Pozitivist çevrenin bu tutumu doğal olarak Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülebilecek herhangi bir dinsel önermenin de anlamsız olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Mantıkçı Pozitivist'ler esasında doğrudan Tanrı'nın var olmadığını söylemiyorlardı. Fakat "Tanrı" kavramı ve bu kavram çevresinde oluşturulan dilin anlamsız, içerikten yoksun olduğunu iddia ederek, dolaylı olarak ateistçe bir tutum sergiliyorlardı. Bilimi, rasyonel ve nesnel tek bilgi edinme yolu olarak benimsedikleri için, teolojik ifade ve iddiaların, bilimin metotlarına uymakta başarısız olduğunu düşünüyorlardı. Bundan dolayı dini önermeler vasıtasıyla herhangi meşru bir bilginin dile getirilemeyeceğini ileri sürüyorlardı. Onlara göre, yalnızca ampirik konular anlamlı bir dil için referans olabilirdi. Din dili çoğunlukla (Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi) ampirik olmayan konulardan söz ettiği için bilişsel yetkinlikten yoksundu. Oysa "Bir hükmün hakiki bir vakıa iddiası olması ancak ve sadece ortada deneysel olarak gözlemlenebilen ve o hükmün doğru ya da yanlış olduğunu gösterebilecek nesnelere ait bir durum bulunabilmesine bağlıdır."[21]

Mantıkçı Pozitivist Çevre'ye ait görüşlerin popülaritesi ve etki alanı, bu çevreye ait görüşlerin İngiliz Dili'ne çevrilmesiyle daha da arttı. Böylece çok daha farklı görüşlere sahip filozofların ve inanç sahiplerinin de meseleye dâhil olması sağlanmış ve özellikle altmışlı yıllara kadar bu görüşler çerçevesinde yapılan tartışmalar felsefi anlamda ciddi bir yere sahip olmuştur. Çevrenin görüşlerine bu imkânı tanıyan ise ünlü İngiliz Filozof Alfred J. Ayer olmuştur. Alfred J. Ayer'a göre, bir önermenin olgusal bir içerik taşıyor olması demek, onun ya mantıksal bir kesinliğe ya da duyusal veya deneysel bir içeriğe sahip olması anlamına gelmekteydi.[22] Eğer bir önerme bu özelliklerden yoksun ise Ayer'a göre bu önermenin anlamlı olma, hatta önerme olma imkânından söz etmek olası değildir. Hatta Ayer, metafizik, estetik, etik ve din gibi alanlara ait dilin doğrulanma imkânının bulunmamasından hareketle, bu dillerin esasında geçersiz olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla Ayer, ateist olmanın da teist

[21] Michael Peterson ve Diğerleri, *Akıl ve İnanç* (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 318.
[22] Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1988, s.9.

olmak kadar saçma bir şey olduğunu söylüyordu. Zira "Tanrı vardır" ifadesinin ona göre herhangi bir anlamı yoktu.[23]

Viyana Çevresi filozoflarından Rudolf Carnap'a göre ise dilin iki işlevi vardı. Dil, ya bir nesneyi ya da bir duyguyu ifade eder. Klasik felsefe, din, sanat ve ahlak gibi alanların önermeleri (Tanrı'nın varlığı, öte hayatın sonsuzluğu gibi önermeler) bir takım duyguları ve inançları ifade ettikleri için "olgusal bir içerik"ten, dolayısıyla da bir "anlam"a sahip olma olanağından yoksundur. "Tanrı" terimi deney ötesi bir şeye işaret eden metafiziksel bir kullanım olduğundan dolayı, bu sözcük fiziksel bir varlığa veya fiziksel bir varlıkta içkin bulunan ruhi bir niteliğe işaret etmekten soyutlanmış ve dolayısıyla anlamsız bir hale gelmiştir.[24]

Tanrı'nın varlığı, mantıksal bir kesinlikte ispatlanacaksa, burada öncüller sonucu doğal olarak içereceğinden, öncüllerin doğruluğu konusundaki kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekecektir. Fakat biliyoruz ki, hiçbir deneysel önerme ihtimali olmaktan kurtulamaz. Zira mantıki kesinlik taşıyan önermeler sadece önsel *(a priori)* önermelerdir. Tanrı'nın varlığı ne önsel bir önermedir, ne de önsel önermelere müracaatla çıkarsanabilecek bir önermedir. Dolayısıyla O'nun varlığı hiçbir şekilde ve kesin olarak kanıtlanamaz.[25]

Mantıkçı pozitivistler, din diline ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığına yönelik eleştirilerini ortaya koyarken bütünüyle indirgemeci bir tavır sergilemişlerdir. Bu girişim çerçevesinde, dini önermeler bilimsel önermelere, dini izah tarzı bilimsel izah tarzına göre değerlendirilmiştir. Bu çevre, sadece bilimsel önermeler için geçerli olabilecek olan olgusal içeriği *(factual content)* her türlü felsefi, dini, ahlaki ve moral önermelerin mahiyetini tespit edebilmek için çekinmeden kullanmışlardır. Böylece bilimle daraltılan alanda birçok sanatsal, felsefi ve ahlaki önermeler boş, anlamsız ve doğrulanamaz olarak ilan edilmiştir.

Tanrı'nın varlığını kabul etmeme noktasında yirminci yüzyıl sistemli ve iddialı birçok enstrümanın geliştirildiği dönem olarak ön plana çıkmıştır. Bu yüzyılda Friedrich

---

[23] Antony Flew, *There is a God, How the World's Most Notorius Atheist Changed His Mind*, Harper One, New York, 2007, s. x.
[24] İlhan Kutluer, *Modem Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 45.
[25] Ayer, *a.g.e.*, s. 91.

Nietzche (1844-1900), Albert Camus (1913-1960) ve Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi filozoflar da egzistansiyalist bir tavırla ve ahlaki birtakım gerekçelerle Tanrı inancını eleştirmişler ve reddetme yoluna gitmişlerdir.

Dini ve ahlaki bütün değerlerle mücadele ederek insanın özgürlüğüne dikkat çekmeye çalışan ve hayatı boyunca pratikte ateistçe yaşamayı kendisine ilke edinen Nietzche, sahip olduğumuz 'bütün bilgi ve varlık anlayışlarımızın eleştirel bir tarzda gözden geçirilmesini istemiştir. Tanrı ve din düşüncesini içeren bütün geleneklere ve geçmişin bütün mutlak değerlerine bakıldığında görülecektir ki, iddia edildiği gibi ne evrensel bir ahlaki değerler düzeneği, ne de salt iyi diye bir şey vardır. Tanrı, ruh ve özgür irade sadece 'birer kurgusal sebep ve varlık'tır. Günah, ceza, kurtuluş ve ölüm sonrası hayat diye bir şey yoktur.[26] Bu tür bir söylem insanın inanç ve fikir dünyasını kontrol etmek ve onu arzu edilen biçimde yönlendirmek için kullanılan bir vasıtadır. Nietzche'ye göre, Tanrı inancı ve fikri insan zihninden ve kalbinden çıkartıldığında insan ancak o zaman özgürlüğünü ve onurunu yeniden elde etmiş olacak ve kendi özünü yine kendisi belirleme imkânına kavuşacaktır.

Varoluşçuluğun ateist kanadından olan ve düşüncelerinde Nietzche'den izler taşıyan J. P. Sartre'da ise, "Tanrı yoktur"dan çok "Tanrı yok olmalıdır" düşüncesi hâkimdir. Tanrının yok olmasının gerekliliği hem teorik, hem de pratik olarak karşılık bulmalıdır. Var olan inanma biçimine göre Tanrı'nın varlığı insana ait alanı daraltmakta ve onun kendisini özgür bir şekilde gerçekleştirmesine imkân tanımamaktadır. Sartre'a göre, insanın özgürlüğü için Tanrı'nın yok olması gerekmektedir. Eğer, Tanrı varsa insanın özü belirlenmiş ve dolayısıyla özgürlüğü elinden alınmış demektir. O halde, insanın özgürlüğünün elinden alınmaması ve kendi özünü oluşturma imkân ve gücünden yoksun bırakılmaması için Tanrı yok olmalıdır.[27]

Ontolojik düzlemde öz-varlık ayırımından hareketle ateizmini temellendirmeye çalışan Sartre, özü varlığından önce gelen tek varlığın insan olduğunu, bunun da insanın her hangi bir kavramla tanımlanmadan önce var olması anlamına geldiğini ileri sürer. İnsan her şeyden önce vardır ve var olmalıdır. Daha sonra da kendi özünü istediği

---

[26] Hüseyin Aydın, *Bir Metafizikçi Olarak Nietzche*, U.Ü. Basımevi, Bursa, 1984, s. 2 vd.
[27] Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 33 vd.

şekilde oluşturmalıdır. Tanrı fikri insanın kendisini tanrılaştırma isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Tanrı gerçekte hayali varlıktan, idealden başka bir şey değildir.[28] Tanrı olmadığına göre ne her hangi bir özden, ne de Nietzche'de olduğu gibi mutlak bir değerden bahsedilebilir. Bu durumda insan kendi değerler sistemini ve kendi dünya görüşünü yine kendisi yaratmak durumundadır. Bu anlamda insan özgürlüğe mahkûm ve mecburdur.

Ateist egzistansiyalistlerden olan ve görüşleri Sartre ile birçok noktada benzerlikler gösteren Albert Camus'a göre ise, yeryüzünde tek bir gerçek vardır ki, o da *"absürde"*dür. İnsan yeryüzüne meçhul güçler tarafından fırlatılmıştır. İnsan bilincinin dünyadan beklentileri ve dünyada görmek istediği düzen ile, dünyanın insanın istekleri karşısındaki susuşu ve istenilen düzenden mahrum oluşu, dünyayı ve hayatı anlamsızlaştırmakta, absürt kılmaktadır.[29] Bu absürtlük karşısında insanın ortaya koyabileceği tavırlar; ölüm (intihar), umut veya başkaldırıdır. Ölüm (intihar) absürdü bir reddediş, ona karşı bir mücadele değil, aksine onu bir kabulleniş olduğu için o bir kurtuluş yolu değildir. Aynı şekilde dine ve Tanrı'ya sarılmak ve öte dünyaya bel bağlayarak umut etmek de absürtten bir kurtuluş değildir.[30]

Kötülüklerin, felaketlerin olduğu absürt bir dünyada insanın çaresizliğinin asıl nedeni Tanrı inancıdır. Bu durumda insan için geriye tek alternatif yol kalmaktadır ki, o da başkaldırıdır. İnsan ancak, hem metafiziksel hem de tarihsel başkaldırı sayesinde absürdü aşabilir ve özgürlüğüne kavuşarak hayatını anlamlandırabilir. İnsanın özgürlüğe mahkûm oluşu buradan kaynaklanır. Tanrı fikri insanın idrak gücünü ve tecrübe sınırlarını aşan bir fikirdir. Bundan dolayı bu fikrin bir anlamı yoktur. Anlamsız bir fikrin insanın hürriyeti ve kötülük problemi ile bağdaşması da bu anlamda mümkün değildir. Tanrı'ya inanan ve öte dünyaya bel bağlayan insanlar aslında bu dünyaya karşı günah işlemektedirler. Çünkü hayata karşı işlenen bir günah varsa; o da, bu dünyadan umudu kesmekten çok, bir tanrıya inanarak, başka bir dünyayı umut etmektir.[31]

---

[28] Gürsoy, *a.g.e.*, s. 33.
[29] Jean Paul Sarte, "Yabancının Açıklanması", *Yazınsal Denemeler,* çev. Bertan Onaran, Papel Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 90 vd.
[30] Albert Camus, *Düğün ve Yaz,* çev. Ramis Dara, Bayraktar Yayınları, Ankara, 1983, s. 43.
[31] Camus, *a.g.e.*, s. 42.

Özellikle Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan ve *bunalım felsefesi* olarak da nitelendirilen Egzistansiyalizmin sol kanadının din ve Tanrı inancına yönelik ateistik argümanlarını gördükten sonra, ateizmini psikolojik gerekçelerle temellendirmeye çalışan Freud'un din ve Tanrı inancına ilişkin görüşlerine de kısaca değinebiliriz. Tanrı inancının temelini baba ile çocuk arasında yaşanan psikolojik ilişkide arayan Freud'a göre, bütün dinler esasında insan zihninin bir yanılsamasından *(illüzyon)* ibarettir. Freud, baba-oğul ilişkisi analojisiyle Tanrı kavramını yüceltilmiş bir baba olarak, babaya duyulan özlemi, sevgiyi de din olgusunun kaynağı ve özü olarak yorumlamaktadır.[32] Bir taraftan çocuktaki korunma ihtiyacı yaşamı boyunca devam ederken, diğer taraftan hayatta karşılaştığı problemler de böyle bir korunma ihtiyacını çocuğun zihnine yerleştirmektedir. Tanrı fikrinin kaynağı özünde, insanoğlunun çocukluk döneminde yüz yüze gelmiş olduğu problemler karşısında geliştirmiş olduğu zihinsel bir savunma mekanizmasından başka bir şey değildir.

İnsanlık kendi tarihinin başlangıcından itibaren kesintisiz bir Tanrı ve din inancına sahip olmuştur. Fakat sahip olduğu bu inanç onu mutlu edememiş ve sorunlarını ortadan kaldıramamıştır. Üstelik din, insanları korku içerisinde bırakarak onların özgürleşmelerine ve kendilerini gerçekleştirmelerine de müsaade etmemiştir. Freud'a göre insanlık büyüyüp geliştikçe din ve Tanrı gibi kurgusal düşünce, varlık ve kurumların yardımına ihtiyaç duymayacak ve bu sayede kendisini gerçekleştirme imkânına kavuşacaktır.[33]

Richard Wagner (1813-1883), Sigmund Freud, Friedrich Nietzche ve Karl Marx gibi birçok düşünürün din ve Tanrı hakkında tavırlarını belirlemede etkili olan ve modern ateizmin *kilise babası* olarak isimlendirilen Ludwig Feuerbach da, antropolojik bir temelden hareket ederek, Tanrı'nın insanın *idealize edilmiş ben*'inden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir.[34] İnsanın Tanrı diye taptığı şey, ulaşmak isteyip de bir türlü ulaşamadığı yüceltilmiş sıfatlarından başka bir şey değildir. İnsan, kendisinde görmek isteyip de görmeyi başaramadığı nitelikleri hayali, kurgusal bir varlığa atfederek, onu -farkında olmadan- tanrılaştırmaktadır. Feuerbach'a göre "İlahi Varlık (Tanrı)" insan

---

[32] Sigmund Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, s. 206-208.
[33] Freud, *a.g.e.*, s. 223-225.
[34] Hans Küng, *Does God Exist?: An Answer for Today,* SCM Press, London, 1991, s. 216.

varlığından, temizlenmiş arındırılmış insan tabiatından başka bir şey değildir. Tanrı'nın bütün sıfatları da aslında, insanın kendi niteliklerinden ibarettir.[35] İnsani egoizmin ve mutluluk içgüdüsünün bir ürünü olan din duygusu ve Tanrı inancının insan üzerindeki en olumsuz etkisi, sürekli artan bir şekilde insanı kendisine yabancılaştırmasıdır.

Tanrı inancının insanın sosyal yönünden kaynaklanan bir tutum olduğunu düşünen Karl Marx ve Emile Durkehim de bu inanca karşı ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır. Onlara göre, insandaki "kutsal" algısı, onu kendi hakikatinden uzaklaştıran ve gerçek kimliğinin üzerini örten en önemli etkendir. Bu anlayış perspektifinde Tanrı fikri, toplumlarda her zaman ayrıcalıklı kabul edilen sınıfları, toplumun aslını meydana getiren halka karşı korumanın aracı olarak kullanılmıştır. Ayrıca acıların, kederlerin ve adaletsizliklerin üzerini örtmenin de gerekçesi olmuştur. Sosyal yaşamda dinden kaynaklanan etkiler kaldırıldığı zaman, insan gerçek anlamda özgürlüğüne kavuşmuş olacaktır. İnsanın özgürleştiği bir yapıda başta din olmak üzere, onunla ilgisi olan her şey toplumun hayatından kendiliğinden çıkıp gidecektir. Dine karşı verilen mücadelenin neticesinde insan en büyük değerin kendisi olduğunu anlayacak, bu sayede yabancılaştığı kimliğini yeniden kazanmış olacaktır. Yeni inşa edilecek toplumsal yapıda tarihe ve felsefeye düşen önemli görevler vardır. Tarihin görevi dünyanın gerçekliğini tesis etmek iken; felsefenin üstleneceği vazife de kutsallık maskesine bürünmüş insanı yabancılaştığı benliğine geri döndürmek olacaktır.[36]

Bugün itibariyle geçen yüzyılda olduğu kadar dine ve dini söyleme karşı çok sert bir muhalefetin olmadığını söyleyebiliriz. Hatta bir taraftan dini ifadelerin anlamı, din dilinin imkânı üzerine yapılan birtakım çalışmalarla birlikte, diğer taraftan bilim adamlarının ciddi bir şekilde evrenin meydana geliş sürecini anlama adına birtakım deneyler sürdürdüğünü ve bu süreçte Tanrı'nın izini bulma ümidini taşıdıklarını da bilmekteyiz. Fakat bu, geldiğimiz nokta itibariyle felsefe ve bilimle uğraşan insanların bütünüyle ateistik iddialardan vazgeçtikleri anlamına gelememelidir. Zira günümüzde *Yeni Ateizm* adı altında dine ve onun öğretilerine karşı çalışmalarda bulunan önemli isimlerin mevcut olduğunu da ifade etmek gerekir. Richard Dawkins (d. 1941), Sam

---

[35] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity,* İng. çev. George Eliot, Harper&Row, New York, 1957, s.14.

[36] Aydın Topaloğlu, *Tanrı Tanımazlığın Felsefi Boyutları*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s.54-58.

Haris (d. 1967), Christopher Hitchens (1949-2011), Daniel Dennett (d. 1942) bu anlamda kendisinden söz edilebilecek bilim adamlarından bazılarıdır. Dini anlatımın belli bir formunun ve realitesinin olmadığını düşünen bu bilim adamlarının ortak bir özelliği de evrim teorisi perspektifinde teizmin yaradılış inancına karşı duruyor olmalarıdır.[37]

Tanrının varlığını inkâra dair ateizmin tarihi boyunca geliştirilen tüm söylem biçimlerine dikkat edildiğinde, hemen hepsinde benimsenmiş bir ilke çerçevesinde sığ ve katı indirgemeciliğin söz konusu olduğunu görürüz. Aslında bu din ve ona ait söylemin tek tip bir söylemmiş gibi algılanmasından ve anlamı, benimsenen prensipler doğrultusunda tek tip bir forma sıkıştırma gayretinden başka bir şey değildir. Oysa ne tek bir din, ne tek bir din anlayışı ve ne de anlamlı olabilmenin tek bir kuralı ya da belirleyicisi vardır. Öyle olsa idi, en azından burada zikredilen bir karşı duruşun metodu kullanılarak dini söylem ve ona ait birikimin izole edilmesi gerekirdi. Fakat böyle bir örnek tarih içerisinde hiç olmadı ve insanın var olan bu yapısı değişmedikçe bunun olabilme ihtimali de yok gibidir. Ateizm ve onun tarihine dair kısa bir temasın ardından artık Antony Flew'ün yaşamı ve eserleri hakkında birtakım ayrıntılar verebiliriz.

1. ANTONY FLEW'ÜN HAYATI[*]

Metodist Ekole mensup Rahip Robert Newton Flew (1886-1962)'ün oğlu olan Antony Flew, 11 Şubat 1923'te Ealing, Londra'da doğmuştur. Tam adı Antony Gerrard Newton Flew'dür. Eğitim hayatına 1930 yılında, Cambridge'de bulunan St Faith's Preparatory School'da başlamış ve 1936 yılında buradan mezun olmuştur. Daha sonra Lise tahsili için 1936 yılında Kingswood School'a kayıt yaptırmıştır. Okul, Metodist Kilise'nin de kurucusu John Wesley (1703-1791) tarafından kurulmuş ve kilise vaizlerinin erkek çocuklarının eğitim ve öğretimi için tahsis edilmişti. Bundan dolayı okulun ilk kurulduğu yıllardan itibaren yaklaşık bir yüzyıl sadece erkek çocuklar burada

[37] Amarnath Amarasingam, "What is the New Atheism?", *Religion and the New Atheism, A Critical Appraisal*, ed. Amarnath Amarasingam, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010, ss. 1-2.

[*] The Secular Web, *"Brief Biography of Antony Flew"*, http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/flew-bio.html. (Erişim Tarihi, 10 Mart 2012), Wikipedia The Free Encyclopedia, "*Antony Flew*", http://en.wikipedia.org/wiki/Antony_Flew. (Erişim Tarihi, 20 Nisan 2011).

verilen eğitimden yararlanabilmiştir. Fakat daha sonra gerek okulla ilgili benimsenen ilkelerdeki yumuşama ve gerekse hissedilen ihtiyaca binaen okulun bünyesinde kız çocukları için "Queenswood" adıyla bir kız şubesi açılmıştır.[38] Flew burada devam etmekte olduğu lise eğitimini 1941 yılında tamamlamıştır. Ateizme olan ilgisi de ilk olarak bu okul sıralarında, henüz on beş yaşlarında iken başlamıştır.

Flew'ün Lise eğitimine devam ettiği yıllarda II. Dünya Savaşı başlamıştı. Kendi dışında meydana gelen gelişmeler, onu planlamadığı bir sürecin içerisine itmiş ve liseden mezun olmasının ardından 1942-1943 yılları süresince Londra'da bulunan Oriental and African Studies Okulu'nda Japonca kurslarına devam etmek zorunda kalmıştır. Japonca eğitimini tamamladıktan sonra İngiliz Kraliyet Hava Kuvvetleri [Royal Air Force (RIF)]'nde 1943-1945 yılları arasında, istihbarat servisinde muvazzaf bilirkişi olarak görev yapmıştır. Hava Kuvvetleri'ndeki görevini Hava Subayı olarak tamamlamış ve tekrar sivil yaşama dönmüştür.

Zekâsı ve gayreti sayesinde başarılı bir eğitim hayatı olan Flew, savaş sonrasında (1946), Oxford'un Casperd bursunu kazanarak St. John's Colleg'e kayıt yaptırdı. Aynı yıl hem ateist hem de ölümden sonraki yaşama inanmayan birisi (mortalist) olduğunu ifade eden cümleyi açık bir şekilde ifade ederek temsil ettiği düşünceyi net bir biçimde ortaya koymuş ve böylece Hıristiyan gelenekleri içerisinde yoğrulmuş ailesinden inanç bakımından kesin bir şekilde ayrılmıştır.[39] Aralık 1947 yılında girdiği final sınavlarında başarılı olarak Literae Humaniores (Oxford'ta) kursunu birinci sırada tamamlamış ve buradan mezun olmuştur.

Bir yıl sonrasında ise yine üniversitenin saygın bursları içerisinde bulunan ve özellikle zihin felsefesi alanında çalışma yürüten akademisyenlere verilen "John Locke" bursunu kazanmış ve böylece lisansüstü eğitimine başlamış oldu. Bu dönemde Oxford'ta, Gilbert Ryle (1900-1976) ve John Austin (1911-1960) gibi zihin felsefesi üzerine çalışmalarıyla ünlü iki önemli isim felsefe alanında söz sahibiydi. Lisansüstü eğitimiyle birlikte Flew, daha sonraki dönemlerde kendi fikir hayatına ve felsefi disiplinine büyük katkı sağlayacak Gilbert Ryle'nin de öğrencisi olma fırsatı elde etti.

---

[38] Antony Flew, *There is a God*, s. 10.
[39] Flew, *a.g.e.,* s. 16.

Hatta Flew, David Hume (1711-1776) üzerine yaptığı çalışmasıyla[40], beğeni kriterleri çok yüksek olan Gilbert Ryle'nin takdirini kazanan ender akademisyenlerden biri olmuştur. Flew ayrıca, hocası Ryle ile birlikte, Ernest Gellner (1925-1995)'in '*Words and Things*' adlı kitabını linguistik açıdan eleştiren Oxford'lu hocalar arasında da yer almıştır.

Lisansüstü eğitimini tamamladıktan (1949) sonra, bir yıl süre ile (1950 yılına kadar) Christ Church, Oxford'da Felsefe öğretmeni statüsünde görev yaptı. Bu yıllarda Ludwig Wittgenstein (1889-1951)'ın fikirleri yavaş yavaş Oxford'a da girmeye başlamış ve Flew'ün demesine göre, Wittgenstein'ın fikirleri kendisini de etkilemiştir. Diğer taraftan Mantıkçı Pozitivistlerin görüşlerini *"Language, Truth and Logic"* adlı eseriyle İngiliz diline aktaran Alfred Jules Ayer (1910-1989)'da Oxford'da kendisine ve fikirlerine ilgi duyulan filozoflar arasındaydı. Flew, dil analizi yöntemiyle felsefe yapmanın önem kazandığı ve ateist görüşlerin yine bu paralelde yükselmeye başladığı böyle bir dönemde Oxford'tan ayrıldı.

Oxford'ta geçirdiği yıllar, Flew'ün fikri yaşamında oldukça derin izler bırakmıştır. Özellikle Üniversite bünyesinde faaliyetlerini yürüten Sokratik Kulüb'ün düzenlediği tartışmalar Flew açısından ayrı bir değere sahiptir. İlk başlarda sıradan bir katılımcı duygusuyla başlayan ilgi zamanla Flew için bir tutkuya dönüşmüş ve bir süre sonra Flew bu tartışmaların fanatik takipçisi haline gelmiştir. Buradaki münazaralar genel olarak Hıristiyan inancını benimseyen filozof ve din adamları ile ateistik düşünceyi savunan felsefeciler arasında geçiyordu. Tartışmaların tansiyonu çok şiddetli olmasına rağmen, karşılıklı saygı ve tolerans açısından oldukça iyi bir noktada idi. Flew bu tartışma ortamının kendi fikri gelişimi açısından inkâr edilemez bir değere sahip olduğunu her defasında dile getirmiştir. Bu tartışma ortamını sağlayan C.S. Lewis (1898-1963) çok iyi bir Hıristiyan bilim adamıydı ve Flew kendisi bir ateist olmasına rağmen, O'na çok büyük sevgi ve saygı besliyordu. Fakat ona karşı olan bu saygı ve muhabbeti hiçbir zaman Hıristiyan inancını sevmesine ve benimsemesine kâfi gelmemiştir. Flew'ün fikir hayatı bakımından çok önemli bir yeri olan "*Teology and Falsification*" adlı makalesinin ilk sunumu (1951) C.S. Lewis'in başkanlığında icra

[40] Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Ltd., London, 1961.

edilen bir toplantıda burada gerçekleşmiştir.[41] Hatta ileride evleneceği (1952) eşi Annis Harty ile ilk kez 1948 yılında yine burada tanışmıştır.

Oxford'da felsefe öğretmenliği adına ilk tecrübesinden sonra 1950 yılında İskoçya'da bulunan Kings College, University of Aberdeen'de, Ahlak Felsefesi Öğretmeni olarak göreve başladı. Buradaki görevi yaklaşık olarak dört yıl sürdü. Görevi esnasında daha önce tanışmış olduğu Annis Harty ile Haziran 1952 yılında evlenmiş ve bu evliliklerinden iki kız çocukları olmuştur. Kings College'deki dört yıllık felsefe öğretmenliğinin ardından 1954 yılında Aberdeen Üniversitesi'nden ayrıldı ve ardından uzunca bir süre (1954-1971) görev yapacağı Keele Üniversitesi'ne (Keele University) geçti. Flew buradaki görevini Profesör unvanıyla icra etti.

Keele Üniversitesinde yaklaşık on sekiz yıl görev icra ettikten sonra, İngiltere dışında çalışmaya karar verdi ve Kanada'da bulunan University of Calgary'de (Calgary Üniversitesi'nde) felsefe profesörü olarak göreve başladı (Ocak 1972). Aslında çok uzun süre görev yapmak üzere geldiği bu üniversiteden, kendisi açısından özel olarak gördüğü birtakım nedenlerden ötürü kısa sürede ayrılmak ve tekrar İngiltere'ye dönmek zorunda kaldı (Nisan 1973).

Flew İngiltere'ye döndükten sonra, University of Reading'le (Reading Üniversitesi) anlaştı ve burada yaklaşık dokuz yıl Felsefe Profesörü olarak görev yaptı (Mayıs 1973-Aralık 1982). Reading'den erken emekli olarak yeniden Kanada'ya gitti ve York University'de, (York Üniversitesi-Toronto) yarım devreli olmak üzere felsefe profesörü olarak çalıştı. Bundan dolayı, 1983, 1984 ve 1985 yıllarının sadece ilk dönemlerinde (güz yarıyılı) dersler vermiş, aynı yılların ikinci (bahar) dönemlerinde derslere girmemiştir.

Flew'ün, uzun süreli bu görevleri dışında kısa süreli olarak yapmış olduğu bazı akademik görevleri de vardır. Bunlar da kısaca şöyledir:

Minnesota merkez'e bağlı University of Minnesota'da (Minnesota Üniversitesi), Bilim Felsefesi konularını içeren bir müfredatla yaz kursu vermiştir (1954).

[41] Flew, *There is a God,* s. v.

New York University’de (New York Üniversitesi) 1957 yılının bahar döneminde geçici/misafir felsefe profesörü olarak derslere girmiştir.

Swarthmore College’de, Pennsylvania, 1961/62 sonbahar döneminde misafir/geçici felsefe profesörü olarak dersler vermiştir.

University of Adelaide (North Terrace, Adelaide, Avustralya) ve Melbourne’da geçici/misafir felsefe profesörü ve yine University of Adelaide’de Gavin David Young öğretmeni olarak görev icra etmiştir (Temmuz-Eylül 1963).

University of Pittsburh’de (Pittsburh Üniversitesi, Pittsburh, ABD) geçici/misafir felsefe profesörü olarak, yaz ayları (üç ay süreyle) boyunca çalışmıştır. (1964/1965)

University of Malawi’de (Malawi Üniversitesi), geçici/misafir felsefe profesörü ve müfredat danışmanı olarak görev almıştır. (1966/1967)

University of Maryland’de (Maryland Üniversitesi, Baltimore Ave, College Park, ABD) 1970/1971 sonbahar dönemi için geçici/misafir felsefe profesörü

University of New York (New York Üniversitesi, Buffalo, NY, ABD)’da, geçici/misafir felsefe profesörü. Bahar dönemi (1970/1971).

University of Southern California, (Güney California Üniversitesi, Los Angeles, ABD)’de, geçici/misafir felsefe profesörü. Yaz dönemi (1971).

University of Calgary’de (Calgary Üniversitesi-Kanada), feslsefe profesörü. Bu görev uzun süreli olarak tasarlanmıştı, fakat çeşitli nedenlerle ancak iki yıl kadar sürdü. (Ocak 1972 – Nisan 1973).

University of California’da (California Üniversitesi, San Diego, ABD) geçici/misafir felsefe profesörü. (1978/1979)

Australian National University’de (Canberra, Avustralya), geçici/misafir araştırma görevlisi olarak bulunmuştur. (1980)

Flew'ün akademik yaşamı çok yoğun ve verimli geçmiştir. Yukarıda belirttiğimiz uzun ve kısa süreli akademik görevleri yanında, davet ve görevlendirme esaslı bazı faaliyetleri de olmuştur. Bu vesile ile dünyanın çeşitli ülkelerine gitmiş, üniversite ve kurumlarında kısa süreli birtakım faaliyetler yürütmüş ve birçok sosyal etkinlik içerisinde yer almıştır.

İki binli yılların başlarına gelindiğinde, dünyaca ünlü ateist filozof Flew'ün felsefi tutumu ve inancı hakkında farklı birtakım söylentiler başlamıştır. Zira bilim dünyasında meydana gelen hızlı gelişmeler, DNA, Bing Bang, Canlı Hayatın Başlangıcı, İnce Ayar, gibi bazı konular üzerine sürdürülen tartışmalar bilim ve felsefe alanında faaliyet gösteren birçok kişiyi etkilediği gibi Flew'ün benimsemiş olduğu fikirler üzerinde de tereddüt yaşamasına ve sahip olduğu birikimi gözden geçirmesine sebep olmuştur.[42] Onun bu tereddütleri, kendisi açısından benimsemiş olduğu prensibin (kanıtın götürdüğü yere doğru gitmelisin) doğal bir neticesi gibi algılanırken, başkaları tarafından, kendisiyle ilgili düşünce dünyasında bir sapma ve değişim olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Gery Habermas'la yaptığı yazışmalar, 2001 yılında onun Tanrı inancını kabul ettiği şeklinde yorumlandı. Fakat bu durum bizzat Flew tarafından reddedildi. 2004 yılına gelindiğinde Flew, Tanrı ile ilgili tutum ve inancını gözden geçireceğini, çünkü kafasına kendisini oldukça meşgul eden bazı soru işaretlerin takıldığını söyledi. Aynı yılın Aralık ayındaysa "*Atheist Becomes Theist – Exclusive Interview with Former Atheist Antony Flew : Ateist Teist Oluyor – Eski Ateist Antony Flew ile Özel Ropörtaj*" adlı söyleşi dergilerde çıkınca, Flew'ün Tanrı karşısındaki tutumu ve dolayısıyla dini inancının ne olduğu ile ilgili konular tekrar gündeme geldi. Fakat bu sefer söylentileri görmezden gelip reddetmedi. Özellikle Tanrı'yı inkârdan vazgeçtiğine dair iddiaları kabul etti. Böylece ateist inancı terk ettiğini ve artık "Deist" olarak nitelenebilecek bir Tanrı inancına sahip olduğunu itiraf etti.

Flew, yeni durumuyla ilgili bir değerlendirme yaparken, ulaşmış olduğu bu noktayı sağlayan temin edici asıl nedenlerin, modern bilimler ve akıllı tasarım delili olduğunu ifade eder. Özellikle akıllı tasarım argümanının, kendisinin onunla ilk karşılaştığı zamankinden çok daha büyük bir değer ifade ettiğine vurgu yaparak, artık

[42] Gery Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi*, 2004, vol. 6, No. 2, s. 200-201.

bu argümanın karşısında değil, yanında yer aldığını dile getirir.[43] Fakat Flew yine de kendi inancının herhangi bir vahye, iç tecrübeye, olağanüstü mucizevî bir uyanışa ve dolayısıyla klasik anlamda bir imana dayanmadığını, bütünüyle aklın ve bilimin önderliğinde meydana gelen bir uyanış olduğuna vurgu yapmayı ihmal etmedi. Flew, benimsemiş olduğu Tanrı anlayışının, mevcut teistik dinlerin Tanrısından ziyade, deizmin tanrısıyla uyuştuğunu, bu itibarla Aristoteles'in tanrı inancına denk düştüğünü ifade etmeye çalıştı.[44] Fakat hemen şunu ifade edelim ki, Aristoteles'in Tanrı anlayışı, klasik teistik tanrı anlayışıyla ya da deizmin tanrı anlayışıyla birebir örtüşecek görüntü arz etmez. Çünkü Antik Yunan Düşüncesi'ndeki Tanrı tasavvuru ile teistik ve deistik Tanrı tasavvurları arasında fark vardır. Tanrı antik dönemin "ilk madde" algısının aksine hâlihazırda yaratan, inşa eden, düzeni koyan ve kurduğu sistemden bütünüyle faklı olan bir varlıktır. Belki Flew'ün süreci inşa ettikten sonra ona müdahale etmeyen bir tanrı formuyla kısmen örtüşse bile yine de biz bu iki tasavvuru bütünüyle aynı kabul edemeyiz. Dolayısıyla Flew'ün kendi Tanrı anlayışını Aristoteles'in Tanrı anlayışıyla özdeşleştirmesi kanaatimce sorgulanması gereken bir konudur.

Yaşamının son yıllarını daha çok nasıl bir görüşe sahip olduğunu anlatma çabasıyla geçirmiş olsa da, Flew'ün bu yeni durumu kafalardaki soru işaretlerini silmeye kâfi gelmemiştir. Ateist filozoflar, O'nun bu son durumunu yaşlılığa bağlı bir düşünce dağınıklığı, zihin kayması ve rasyonel temelden bütünüyle kopuş olarak yorumlarken, teistik inanç sahipleri de mevcut sunumuyla Flew'ün durumunun kimi iddiaların aksine tam bir teizm olarak görülemeyeceğini düşünüyorlardı. Flew'ün yeni durumunu biraz da alaycı bir tarzda değerlendirenler, O'nun ölüm korkusuyla böyle konuştuğunu, kaybolmuş popülaritesini yeniden gündeme getirmenin bir yolu, hatta yeni birtakım çalışmalarının ilgi görmesi için kullanılmış pragmatik bir yöntem olarak görüyorlardı. Tüm bu tartışmalı atmosfer ortamında Flew, tam olarak ne düşündüğünü, neyi amaçladığını akademik anlamda gerekçelendirme fırsatı bulamadan, 8 Nisan 2010 tarihinde vefat etmiştir.

---

[43] Antony Flew, *There is a God*, s. 95.
[44] Flew, *a.g.e.,* s. 93.

2. ANTONY FLEW'ÜN ESERLERİ*

Flew, akademik hayatı boyunca hocalık görevi ile yazma faaliyetlerini çok dengeli ve başarılı bir biçimde yürütmüş ender bilim adamı ve felsefecilerden birisidir. Bu özelliğinden dolayı olsa gerek, kendi meslektaşları arasında fazla kimseye nasip olmayacak sayıda kitap, makale, ansiklopedi maddesi, süreli yayınlara, deneme ve değerlendirme kabilinden birçok çalışmaya imza atmıştır. İyi bir felsefeci olmakla beraber, yazıları felsefenin dışına da taşmış, siyasetten ekonomiye, psikolojiden sosyolojiye birçok alanda eser vermiştir. Fakat tüm bu faaliyetleri içerisinde felsefeci kimliğini hep ön planda tutmayı başarmıştır. Bundan dolayı Flew daha çok Din Felsefesi alanına yönelik çalışmalarıyla ve özellikle de ateizm müdafaasıyla tanınmıştır.

A New Approach to Psychical Research, C.A. Watts, London,1953.

New Essays in Philosophical Theology, (Alasdair MacIntyre ile birlikte), SCM Press LTD., London, 1955.

Hume's Philosophy of Belief, Routledge and Kegan Paul and the Humanities Pres, London and New York, 1961.

God and Philosophy, Hutchinson, London, 1966.

Evolutionary Ethics, Macmillan and St. Martin's, London and New York, 1967.

An Introduction to Western Philosophy, Thames & Hudson and Bobbs-Merrills, London and Indianapolis, 1971.

Flew'ün bu eserinin, Platon'dan Karl Popper'e kadar geçen süreçte, Batı Felsefesi düşünce tarihi adına yapılmış çalışmalar arasında hatırı sayılır yeri vardır. Kitap, felsefi anlamda kronolojik bir içerikten ziyade problem eksenli bir düzenle kaleme alınmıştır. Eserde genel olarak felsefenin temel problemleri ele alınmakla birlikte, Din Felsefesi açısından mühim sayılan Tanrı'nın varlığı, teistik argümanlar, özgür irade sorunu ve determinizm, ölüm, ölümsüzlük ve ölüm sonrası yaşam gibi

* The Secular Web, *"Brief Biography of Antony Flew"*, http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/flew-bio.html. (Erişim Tarihi, 10 Mart 2012)

konular da etkili bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır. Flew'ün müstakil eserleri arasında en hacimli çalışmalardan biri olan bu eser kendisi tarafından gözden geçirilerek güncellenmiş ve 1989 yılında yeniden basımı gerçekleştirilmiştir.[45]

Crime or Disease?, Macmillan and Barnes & Noble, London and New York, 1973.

Thinking About Thinking, Collins Fontana, London, 1975.

The Presumption of Atheism and other philosophical essays on *God, Freedom and Immortality,* Pemberton/Elek, and Barnes & Noble, London, and New York, 1976.

Sociology, Equality and Education: Philosophical Essays in Defence of a Variety of Differences, Macmillan, and Barnes & Noble, London, and New York, 1976.

The Warren-Flew Debate (T.B.Warren ile birlikte), National Christian Pres, Jonesboro, Arkansas, 1977.

A Rational Animal: Philosophical Essays on the Nature of Man, Clarendon, Oxford, 1978.

Philosophy: An Introduction, Hodder & Stoughton and Prometheus, London and Buffalo, 1979.

The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality, Temple Smith and Prometheus, London and Buffalo, 1981.

Darwinian Evolution, Granada/Paladin, London, 1984.

David Hume: Philosophy of Moral Science Blackwell, Oxford, 1986.

Agency and Necessity, *in the Great Debates in Philosophy Series* (Godfrey Vesey ile birlikte), Blackwell, Oxford, 1987.

The Logic of Mortality, Blackwell, Oxford, 1987.

Power to the Parents: Reversing Educational Decline, Sherwood, London, 1987.

Equality in Liberty and Justice, Routledge, London, 1989.

---

[45] Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy, Ideas and Argument from Plato to Popper*, Thames and Hudson, New York, 1989.

Does God Exist? (T.L. Miethe ile birlikte), Harper and Row, San Francisco, 1991. *Thinking About Social Thinking*, Blackwell, Oxford, 1985. Bu kitabın ilk basımının ardından gözden geçirilmiş basımı sonraki yıllarda yeniden yapılmıştır. (Harper-Collins, London, 1992, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1995, 1996)

Atheistic Humanism, Prometheus, Buffalo, New York, 1993.

Shephard's Warning: Setting Schools Back on Course, Adam Smith Institute, London, 1994.

How to Think Straight: An Introduction to Critical Reasoning, Promethheus Books, New York, 1998. Flew'ün bu çalışması, "*Dosdoğru Düşünmenin Yolu, Eleştirel Akıl Yürütmeye Giriş*" (Liberte Yayınları, Ankara, 2008) ismi altında, Hakan Gündoğdu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Kitabın ilk basımı "*Thinking About Thinking"* özgün adıyla 1975 yılında gerçekleştirilmiştir.

There is a God, How the World's Most Notorius Atheist Changed His Mind, (Roy Abraham Varghese ile birlikte), Harper One, New York, 2007. Bu eser Flew'ün fikir hayatını özetleyen ve Ateizmi niçin terk ettiğini gerekçeleriyle ortaya koyan bir çalışmadır. Flew'ün Türkçeye tercüme edilen iki kitabından birisi de budur. Kitap, Hasan Kaya ve Zeynep Ertan tarafından "*Yanılmışım Tanrı Varmış, Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi?*" ismi altında Türkçeye tercüme edilmiştir. (Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.)

Flew'ün eserleriyle ilgili açtığımız bahsi kapatmadan önce hemen şunu da ifade edelim ki O, müstakil kitap telifleri yanında birçok akademik derginin yayın ve danışma kurullarında da bulunmuştur. Ayrıca bazı akademik çalışmaların editörlüğünü yürütmüştür. Akademik alandaki üretkenliği ve çalışma disiplininden dolayı yaşamı boyunca birçok ödül kazanmıştır. Felsefi gayreti genel itibariyle ateizm üzerinde yoğunlaşan Flew, seksen yedi yıllık ömrünün son on yılına kadar rasyonel temelli bir tarzda teizme ve teizmin ileri sürdüğü delillere karşı mücadele içinde olmuştur. Bu sebeple birçok münazara ve sempozyuma katılmış, bu münazara ve sempozyumların bazılarını bizzat kendisi organize etmiştir.

3. KONUNUN AMACI VE ELE ALINIŞI

Felsefi düşüncenin doğuşundan günümüze kadar evrenin nasıl meydana geldiği konusu her zaman tartışma konusu yapılmıştır. Daha, Antik Yunan Düşüncesinde, evrenin ezeli ya da sonradan meydana gelmiş olmasına yönelik günümüzdeki tartışmalara benzer, onların nüvesi niteliğinde birtakım fikirlerin var olduğu bilinen bir durumdur. Fakat özellikle büyük teistik dinlerin doğuşuyla birlikte, "yaratma" kavramı perspektifinde bu tartışmalar çok daha yeni bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla sonradan olan tüm varlığın yaratıcısı bağlamında ezeli ve ebedi olan bir "Tanrı" inancı ve bu inanca muhalif düşünceler felsefi tartışmaların önemli bir kısmını oluşturmaya başlamıştır. Doğal olarak bu tartışma geleneği, kendi sahasına yönelik birçok teist filozof yanında, ateist filozof ve bilim adamının ortaya çıkmasını temin etmiştir.

İnsanın çevre faktörleri yanında, gerek fikri donanımı, gerek inanç yapısı ve gerekse psişik donananımı göz önüne alındığında, Tanrının varlığı lehinde ve aleyhindeki tartışmalar bitmeyecek gibi gözükmektedir. Felsefenin, özellikle de Din Felsefesinin bu temel tartışmadan bağımsız ilerlemeyeceğini göz önünde bulundurarak, böyle bir konuda çalışma yapmanın gerekli olacağı kanaatine vardık. Hem çağdaş bir filozof olması ve bu münasebetle fikirlerinin çok daha güncel olması, hem de ateizm ve deizm gibi iki farklı eğilimi birden tecrübe etmiş olması, bizim Antony Flew'ü kendimize konu edinmemizin en temel nedeni oldu. Böyle bir konuyu tercih etmemizdeki temel kaygılarımızın bir diğeri; Flew ölçeğinde de olsa, Tanrı'nın varlığı lehinde ve aleyhinde ileri sürülen iddiaların temelde neden kaynaklandığını, bu iddiaların felsefi açıdan ne kadar bir geçerliliğe sahip olduğunu anlamaya çalışmaktı. Ayrıca büyük teistik dinlerin ve bu dinlere gönül vermiş büyük insan kitlelerinin var olmasına rağmen, Tanrı'yı inkâr etmenin muhtemel başka nedenlerinin olup olmadığını irdelemek de böyle bir çalışmayı tercih etmemizin başka bir nedenini oluşturmaktadır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölümde, Antony Flew'ün ateist dönemini ele alacağız. Bu bölümde genel olarak, Flew'ü ateizme götüren nedenleri, ateizmi müdafaa etme gerekçelerini ve bu gerekçelerin arka planını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle birincil kaynaklardan yani Flew'ün kendi eserlerinden yararlanacağız. Konuyu işlerken tasvirlerle yetinmeyeceğiz. Gerektiğinde

polemiklere de yer verecek ve bu bağlamda Flew'e yöneltilen eleştirileri de zikredeceğiz. Bunların dışında akademik bir çalışmadan beklenen tutumu takınacağız. Yani gerekli gördüğümüz yerlerde Flew'ün görüşlerini kavramsal uygunluk, entelektüel tutarlılık, yöntemsel elverişlilik gibi çeşitli açılardan değerlendirmeye çalışacağız.

İkinci Bölümde Flew'ün deizmini inceleyeceğiz. Bu bölümdeki incelememiz; "Flew'ü ateizmi terk ederek, deizme götüren nedenler nelerdir? Bu nedenler mantıksal olarak temellendirilebilir mi?" gibi temelde birtakım sorularla konuyu problematik haline getirmeyi hedeflemektedir. Böylece biz Flew'deki bu değişimin köklü bir zihni ve inanç değişim mi, yoksa ilkesel bir tavır takınmanın ortaya çıkardığı fikir değişikliği mi olduğunu anlamaya çalışacağız. Birinci Bölümde olduğu gibi burada da ilk olarak Flew'ün görüşleri birincil kaynaklardan aktarılacak, ardından kendisiyle ilgili değerlendirmelere ve yine kendisine yöneltilen eleştirilere yer verilecektir. Yeri geldikçe kendi görüş ve değerlendirmelerimiz de burada zikredilecektir.

Her çalışma muhakkak yeni bir şeyler söyleme iddiası taşır. Bununla birlikte hiçbir çalışmanın yöneldiği alanla ilgili olarak son sözü söyleme iddiası ve olanağı yoktur. Mutlaka kendisinden sonrası için birtakım soru işaretleri, boşluklar ve eksikler kalacaktır. Bu vesileyle çalışmayı yapan bir kişi olarak, bireysel özelliklerimizden (zekâ, alana dair bilgi, genel birikim, perspektif, inanç, duygu, dil vs.), içinde bulunduğumuz şartlar ve imkânlardan kaynaklanan birtakım nedenlerin, yapmış olduğum çalışmayı etkileyebileceğini peşinen kabul ettiğimi dile getirmek isterim. Tüm iyi niyetimize ve gayretimize rağmen, birtakım önyargılarımız, kaynaklara ulaşma, onları anlama ve değerlendirmedeki bazı noksanlıklarımız bu çalışma boyunca mutlaka hissedilecek ve hiç arzu etmesekte bu eser adına eleştiri konusu olacaktır. Kaldı ki bundan kaçınmanın imkânı da yoktur. Böyle bir gerçeğin itirafını yapmayı, bilimsel bir etkinliğin hassasiyeti adına önemli gördüğümü ve peşinen kabullendiğimi burada ifade etmek isterim.

BİRİNCİ BÖLÜM
BİR ATEİST OLARAK ANTONY FLEW

Antony Flew yaşamının neredeyse tamamına yakını ateist olarak geçmiştir. Ateizmi savunduğu dönem boyunca, bir taraftan ateizme dair fikirlerini ve gerekçelerini dile getirirken diğer taraftan Teizme yönelik eleştirilerini ve gerekçelerini ifade etmiştir. Flew'ün Teizme yönelik eleştirileri temelde iki yönden olmuştur. Bu eleştirilerinden birincisi dil bakımındandır. Çünkü Flew dil bakımından dini ifadelerin ve din dilinin içeriğinin olmadığını, dolayısıyla anlamlı da olamayacağını düşünüyordu. Benimsemiş olduğu "Yanlışlama İlkesi" perspektifinde O, teistik inanç sahiplerinin kullandığı birtakım kavramların gerçekte hiçbir anlam ve değer ifade etmediğini ileri sürmüştür. Bir diğer eleştirisi ise, Teizmin, Tanrı'nın varlığına dair ileri sürdüğü ve onunla ilişkilendirdiği birtakım delillerin ampirik içerikten yoksun olduğu, reel karşılıklarının bulunmadığı ve dolayısıyla temelden yoksun olduğu iddiasına dayanır. Bu bölümde biz Flew'ün teizme karşı sergilediği negatif tutumu belli başlıklar altında ele almaya ve kendi değerlendirmelerimize de yer vererek ortaya koymaya çalışacağız.

1. YANLIŞLAMA İLKESİ

Flew; entelektüel yaşamının her döneminde teolojik söylem ve içeriğine ilgi duymuştur. Gençlik yıllarında bu ilgiye kaynaklık eden onun dönemsel hevesi iken, ilerleyen dönemlerde bu tutum heyecan ve merak boyutunu aşarak akademik bir hüviyete dönüşmeye başlamıştır. Bu konu ile ilgili görüşlerini akademik düzeyde ve iddialı bir şekilde ilk olarak deklare ettiği yer, katıldığı bir sempozyum olmuştur. 1951 yılında gerçekleştirilen sempozyumun katılımcıları arasında Antony Flew dışında, P.H. Nowell-Smith (1914-2006), Richard M. Hare (1919-2002), Michael Foster (1903-1959), Basil Mitchell (1917-2011) ve Illyd Trethowan (1907-1993) gibi filozof ve din adamları da vardı.[46] Tartışmanın ana temasını, teolojik dil vasıtasıyla ileri sürülen iddiaların, özellikle de "Tanrı" hakkında ileri sürülen önermelerin geçerli olup olamayacağı konusu oluşturuyordu.

[46] Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning*, Allen and Unwin, London, 1968, s. 77.

Flew’e göre Tartışmanın gerekçesini Teizmin kullandığı dil oluşturuyordu. Zira Teizmin kendisi bir din olmamakla beraber; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi yaşayan üç büyük dinin Tanrı tasavvurunun ana karakterini oluşturuyordu. Bu üç büyük teistik dinin Tanrı hakkında kullandığı ifadeler oldukça somut ve niteleyici bir karaktere sahipti. Bu dinler paralelinde teizmin ilahı; “her şeye kadir, her şeyi bilen ve salt iyi olan, aşkın, manevi bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.’”[47]

Flew, teizmin Tanrı hakkında kullandığı ifadeleri her zaman eleştirmiştir. Özellikle bilimin hakikati belirlemede neredeyse tek ölçü kabul edildiği bir zamanda yetişmesi ve dolayısıyla bilimsel bir mantığı benimsemiş olması onu katı bir empirist olmaya sevk etmiştir. Dille ilgili merakı ise, kendi döneminin popüler tutumu “Mantıkçı Pozitivistler”e muhalefet şeklinde gelişmiştir. Onların doğrulamacı dil tahlilinin aksine, yanlışlamacı bir metodu anlam ve geçerliliğin ölçüsü olarak görmüş, teistik ifadeleri de bu metotla ele almıştır. Geleneksel Hıristiyan inancı başta olmak üzere; teolojik söylem, bu tür tartışmaların ateşli bir biçimde yapıldığı ellili yıllardan beri belki de en güçlü eleştirilerden birisini Antony Flew tarafından almıştır. Teolojik söylemin iddialarını yanlışlamaya uygun olmamasından dolayı geçersiz sayması, Flew’ün yanlışlama yoluyla meydan okuyuşunu yeni, farklı ve dikkat çeken bir konuma taşımıştır.[48]

Flew; teolojik dili ele alırken bütünüyle tarafsız, şartlanmışlıktan uzak ve açık bir yaklaşım sergilediğini ifade eder. “Theology and Falsification”ı yazmasının üzerinden yaklaşık yirmi beş yıl geçtikten sonra (1975), bu yazının niçin kaleme alındığını bir kez daha ifade etme gereği duymuş olmasının sebebi de budur. Makale boyunca özellikle ve sadece analitik bir kaygı taşıdığını, dilin mahiyetine dair belirlemelerde bulunduğunu ve bu çalışmasıyla bir anlamda teistik dilin bizzat taraftarlarınca dahi hala anlaşılamamış yönlerinin açığa çıkarılmasını amaçladığını ima etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan, mantıkçı pozitivistlerin din dili ile ilgili değerlendirmelerini eksik, sorunlu hatta yanlış gördüğü için, bu çalışma ile onun geçersizliğini göstermeye ve dolayısıyla da onlardan uzaklaştığını vurgulamaya çalışmıştır. Çünkü Flew, Mantıkçı Pozitivistlerin meselelere oldukça dar bir çerçeveden

[47] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç,* s. 7.
[48] Schubert Ogden, “God and Philosophy: A Discussion with Antony Flew”, *Journal of Religion*, vol..48, No: 2, The University of Chicago Press, Chicago 1968, s. 161.

yaklaştıklarını, eleştirilerinin yapıcı olmaktan uzak, tahripkâr, keyfi ve dogmatik bir karakter arz ettiğini düşünüyordu.[49] Flew'ün bu eleştirisi haklı olmakla birlikte, aslında kendi yaklaşımı da aynı eleştiriye konu olabilecek bir tarzdadır. İleride göreceğimiz üzere, yanlışlama ilkesi perspektifinde din dilini ele almak da keyfi ve indirgemeci bir yaklaşım olmaktan uzak değildir.

Flew teolojik söylemin tahlili için Mantıkçı Pozitivist Çevre'nin doğrulamacı yaklaşımına karşılık, yanlışlama ilkesinden yararlanmıştır. O'nun düşüncesine göre teolojik söylem ancak yanlışlama ilkesi doğrultusunda ele alındığı takdirde objektif bir değerlendirme olanağına kavuşacak ve sağlıklı neticeler verebilecekti. Flew'ün konuya dair değerlendirmelerine geçmeden önce Yanlışlama İlkesi'nin ne olduğuna ve nasıl geliştiğine kısaca değinmenin yerinde olacağını düşünüyorum.

Dini ifadelerin, ya da din dilinin epistemolojik statüsünü belirlemeye yönelik modern dönemde (özellikle de Flew'ün ateizmi benimsediği yıllarda) yapılan tartışmalardan birincisi *"Doğrulama İlkesi"* vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bir diğer önemli tartışma ise *"Yanlışlama İlkesi"* üzerinden yapılmıştır. Bu ilke, ilk kez Karl Popper (1902-1994) tarafından felsefe literatürüne dâhil edilmiştir.[50] Sonrasında Flew tarafından ele alınmış ve etkin bir şekilde kullanılmıştır. Bir farkla ki; Popper değerlendirmelerinde doğrudan din diline değinmezken, Flew ilkeyi bütünüyle din diline ait ifadeleri değerlendirmek için ele almıştır.

Karl Popper, tümel önermelerin, bilimsel teorilerin ya da sistemlerin hiçbir şekilde doğrulanamayacaklarını ileri sürer. Ancak onların geçerli olan değillenmiş bir tekil önerme ile yanlışlanabileceklerini belirtir.[51] Yanlışlama ilkesi örtük olarak doğru bir cevabın varlığını gerektirir. Bu sebepten dolayı Popper, ampirik bilimlerin yöntemini yanlışlama ilkesine dayanarak farklı bir açıdan ele alır ve biçimsel mantığın

[49] Antony Flew, " 'Theology and Falsification' in Retrospect", *The Logic of God*, (ed.) Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1975, s. 271.
[50] Bkz. Kamuran Gödelek, *Akıl Yürütmeye Dair*, Su Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 2-13., *Din Felsefesi Yazıları 1*, Der. ve Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 203-204.
[51] Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul,1998, s.173.

yanında, bilime özgü deneysel bir mantık araştırır.[52] Popper'e göre bu mantığın dayandığı belli bazı temel ilkeler vardır. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

1. Tümevarım'ın Sınırlılığı: Tümevarım bilindiği üzere, tekil ifadelerden hareket etmek koşuluyla tümel ifadelere veya yargılara ulaşmayı amaç edinen yöntemin adıdır. Tümevarımın tabiatında, tekil ifadelerdeki sıklık ve aşinalık belirleyici bir role sahiptir. Tikel olguların sık sık ortaya çıkması ve bizim de buna aşina olmamızın yönlendirici bir etkisi vardır. Fakat ne kadar sık tekrar etse de, olgular mantıksal olarak bir ifadenin tümelliğini garanti etmeye yetmez. Tümel ifadelerde her zaman istisnai olguların olabileceği hesaba katılmalıdır. Örneğin, şu ana kadar hep beyaz kuğu gözlemlemiş olmamız; "tüm kuğular beyazdır" ifadesini doğrulamaz. Çünkü bu tür ifadeler olasılık içeren ifadelerdir.[53]

2. Psikolojizmin Terkedilmesi: İnsanda yeni bir fikrin, düşüncenin oluşması; bilimsel bilginin mantıksal çözümlemesi vasıtasıyla gerçekleşmez. Bu daha çok ampirik psikolojinin ilgi alanına girer. Bundan dolayı, yeni bir düşünceyi anlama süreci ile onun mantıksal yöntemi ve denetleme sonuçlarını birbirinden ayırmalıyız. Buna göre bilgi mantığının görevi, bilgi psikolojisinden farklıdır. Bu aşamada bilgi mantığının görevi, her yeni düşünceye uygulanan sistematik denetleme yöntemini araştırmak olmalıdır.[54]

3. Teorilerin Tümdengelimsel Olarak Denetlenmesi: Doğrulanmamış yeni düşünceler, hipotezler ve teorik sistemler mantıksal tümdengelimle türetilebilen vargılardır. Bu vargılar birbirleriyle ve diğer ifadelerle, aralarındaki mantıksal ilişkilere göre karşılaştırılabilirler. İlk olarak sistem içerisinde çelişmezliğin olup olmadığının denetlenmesi için vargılar kendi aralarında mantıksal açıdan karşılaştırılır. Sonra, teorinin mantıksal biçimine yönelik araştırma yapılır. Böylece teorinin ampirikmi, yoksa totolojikmi olduğu belirlenmeye çalışılır.

Bir sonraki aşamada, denetimi yapılan teorinin bilimsel ilerlemeye katkı sağlayıp sağlamadığına bakılır. Bunun için de diğer teorilerle karşılaştırılır. Son olarak teorinin kendisinden türetilen vargıların ampirik denetimi gerçekleştirilir. Ardından

---

[52] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Routlege, London and New York, 1992, s. 27.
[53] Popper, *a.g.e.*, ss. 27-29.
[54] Popper, *a.g.e.,* s. 31.

teori ile çelişen önermeler belirlenir. Bu vargılarla ilgili kararlar deney ve pratik uygulamalar vasıtasıyla verilir. Karar olumlu ise, tekil vargılar kabul edilip doğrulanır. Eğer olumsuz ise yanlışlanır. Böylece vargıların tümdengelimsel olarak türetildiği teori de yanlışlanmış olur. Olumlu bir karar bir teoriyi sürekli kılmaz. Çünkü o, olumsuz bir kararla her zaman için yanlışlanabilir.[55]

4. Sınırlandırma: Ampirik bilimleri bir taraftan matematik ve mantıktan, diğer taraftan da metafizikten ayırmaya "sınırlandırma" denir. Epistemologlar ampirik "tümevarım yöntem"inin bir sınırlandırma sağlayacağını umuyorlardı. Özellikle bu pozitivistlerin kullandığı bir yöntemdi. On dokuzuncu yüzyıl Pozitivistleri, sadece tecrübeden türetilen kavramlara dayandırılan mantıksal kavramları bilimsel kabul ettiler. Mantıkçı Pozitivistler ise, bilimin bir kavramlar sistemi değil, daha çok ifadeler sistemi olduğunu ileri sürdüler. Bu sınırlandırma ölçütü tümevarım mantığı ile aynı işleve sahipti. Öyle ki Mantıkçı Pozitivistler sınırlandırma sorununu ampirik bilimlerle metafiziği birbirinden ayırmak için ele aldılar ve metafizik söylemleri anlamsız saçmalıklar olarak gördüler. Onlar için söz konusu olan sınırlandırma değil, metafiziği elemekti.[56]

Bu sınırlandırma ölçütünde söylemler, dünyadaki olguları tasvir eden basit ifadeler olarak ele alındı. Buradan da genele gidilmeye, yani tümevarımsal bir yöntem izlenmeye çalışıldı. O nedenle, bu ölçüt doğrultusunda oluşturulan bilimsel ifadelerin de anlamsız olduklarını söyleyebiliriz. Gerçekte tümevarım mantığı metafizikle bilimi birbirinden ayırmaz, dahası metafiziğin bilime karışmasına sebep olur. Bilimin ve metafiziğin ifadeleri bu şekilde değerlendirildiğinde; birer sahte ifade olmaktan fazla anlam taşımazlar. Gerçek bir sınırlandırma hem metafiziği, hem de ampirik bilimleri açık bir şekilde tanımlamakla mümkündür, metafiziği yok sayarak değil. Bundan dolayı bilimi şaşmaz, çürütülemez gerçekler olarak düşünenler yanılabilir. Aynı şekilde metafiziğin hiçbir anlam ve değer taşımadığını düşünenlere de hak veremeyiz. Bilimin ilerlemesini engelleyen metafiziklerin olduğu şüphe götürmez. Fakat "spekülatif

---

[55] Popper, *a.g.e.,* ss., 32-33.
[56] Popper, *a.g.e.,* ss., 34-36.

atomculuk" gibi onun gelişimine katkı sağlayan metafiziklerin olduğunu da unutmamak gerekir.[57]

5. Yöntem Olarak Deneyim: Mantıksal anlamda mümkün olan pek çok dünya vardır. Fakat ampirik bilim düzeyinde düşünüldüğünde sadece gerçek olarak bir dünya söz konusudur. O da bizim dünyamızdır. Bu durumda bir sistemin ampirik bir teoriyi ifade edebilmesi için üç özelliğe (şarta) sahip olması gerekir: 1. Bu sistem sentetik olmalıdır. Yani içerisinde çelişki barındırmayan, "mümkün" bir dünyayı temsil etmelidir. 2. Sınırlandırma ölçütüne dayanmalıdır. Yani metafiziksel olmamalıdır. 3. Sistem, tecrübî dünyamızın bir temsili olarak diğer sistemlerden farklı olmalıdır. Bu da ancak tümdengelime dayanılarak mümkün olabilecek bir şeydir.[58]

6. Sınırlandırma Ölçütü Olarak Yanlışlanabilirlik: Tümevarım mantığındaki sınırlandırma ölçütü tüm ampirik bilimsel ifadelerin olasılık açısından eşdeğer olduklarını savunur. Bu da onların doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmalarından dolayıdır. Oysa tümevarım, bilimsel ifadelerin mantıksallıklarının belirlenmesine yönelik son derece yanlış bir yöntemdir. Çünkü tecrübe ile doğruladığımız tekil ifadelerden mantıksal olarak genel teoriler çıkarılamaz. Bundan dolayı da, teori olarak ileri sürülen bu tür sistemler asla doğrulanamaz. Sınırlandırma ölçütü konusunda pozitivistlerin eleme hatasına düşmek istemiyorsak doğa bilimlerinin teorik sistemleri dışında da sınırlandırmaların yapılabileceğini kabul etmeliyiz. Bu da bize belirli bir sistemin doğrulanabileceğinden ziyade, yanlışlanabileceğini gösterir. Bundan dolayı da sınırlandırma ölçütü olarak yanlışlanabilirlik tercih edilmelidir.[59]

7. Temelin Ampirikliği: Sınırlandırma yöntemi olarak yanlışlanabilirliğe başvurduğumuzda, yanlışlayan ifadeler olarak tekil ifadelere gereksinim duyarız. Bu da bizi tekil ifadelerin ampirik olup-olmadığını sorgulamamıza sevk eder. Bu esasında bilimsel faaliyetler için pek de gerekli bir durum değildir. Çünkü her an yanlışlanabilir tekil ifadelerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Onları ampirik ya da metafizik olarak tanımlamak için bir neden de yoktur. Bundan dolayı temelle ilgili sorular, bilgi teorisiyle alakalıdır. Bu sorular belirsizliğe sebep olabilirler. Bu belirsizlikler algısal

[57] Popper, *a.g.e.,* ss., 36-38.
[58] Popper, *a.g.e.,* s. 39.
[59] Popper, *a.g.e.,* ss. 40-41.

tecrübelerle temel ifadeler arasında yer alırlar. Bir taraftan algısal tecrübelerin temel ifadelere bir doğrulama sağlayabilecekleri düşünülmekte, o nedenle de bu ifadelerin yalnız tecrübelere başvurularak açıklanabileceği ve doğruluklarının bu şekilde anlaşılabileceği var sayılmaktadır. Diğer taraftan, ifadelerin mantıksal olarak ancak diğer ifadelerle doğrulanabilir oldukları bir gerçektir. Bu da başka anlatımların betimlemesine başvurmayı gerektirir. Burada sorunun psikolojik ve mantıksal yönlerini birbirine karıştırmamalıyız. Yani sübjektif mantığa dayanan ifadelerle, objektif mantığa dayanan ifadeleri birbirinden ayırmalıyız.[60]

8. Bilimin Objektifliği ve Kanının Sübjektifliği: Bilimsel teoriler esasında doğrulanabilir değil, denetlenebilirdirler. Bilimsel ifadelerin objektifliği, tecrübeye açık olmasından ve dolayısıyla özneler arası denetlenebilir olmasından ileri gelir. Sübjektif kanılar ise bireysel görüşlerle ilgilidir. Bunların oluşumunu açıklamak bilimden ziyade, psikolojinin işidir.[61]

Bu hususları dikkate aldığımızda, teorilerin ya da ifadelerin denetlemesinin yanlışlanabilirlik doğrultusunda yapılması gerektiğini görürüz. Bir teoriyi yanlışlamak ya da ne zaman yanlışlanabilir olduğunu belirlemek için ise temel ifadelere (basic statements) ihtiyaç duyarız. Temel ifadelerin mantıksal açıdan iki önemli özelliği vardır: 1. Onlar tümel ifadelerden türetilmezler. 2. Tümel bir ifade ile temel bir ifade birbirleriyle çelişebilir olmalıdır. İkinci şart, temel bir ifadenin değillemesinin çeliştiği teoriden türetilebildiğinde yerine getirilir. Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür: Temel bir ifadenin değillemesi, temel bir ifade değildir.[62]

Temel ifadelerin içeriksel değerlendirmesi de oldukça önemlidir. Bu nokta da sahip olması gereken çok önemli bir özelliğinin olması gerekir. O da tümel önermelerin bir yerdeki bir oluşu anlatabiliyor olmasıdır. Yani bu ifadeler, özneler arası gözlemle denetlenebilir olmalıdırlar.[63]

---

[60] Popper, *a.g.e.,* ss., 43-44.
[61] Popper, *a.g.e.,* ss., 44-45.
[62] Popper, *a.g.e.,* ss., 100-101.
[63] Popper, *a.g.e.,* ss., 102-103.

Yanlışlama ilkesinin teolojik söylem açısından önemli etkileri olduğu kesindir. Genel anlamda ifade etmek gerekirse; Karl Popper'in yanlışlama ilkesi perspektifinde teolojik ifadelerle ilgili şunları söylemek mümkündür:

Karl Popper, bilimsel sistemleri ya da bilimsel ifadeleri, bütün söylemlerin temelini oluşturan önermeler olarak ele almaz. Ancak onları tanımlamaya çalışır. Bu tanımlama işleminde o, bilimsel söylemin dışında kalan ifadeleri elemeye de çalışmaz. Bununla birlikte onun sisteminde bilimsel söylemin dışındaki ifadelerin bir değer taşımadıkları da görülür. Çünkü teorilerin ya da söylemlerin denetlemeleri ancak yanlışlama ölçütü ile yapılabilir. Bu ölçüt ise, temel ifadelerin değillemelerini gerekli kılar. Oysa temel ifadeler, olgusallığı belirtirler ve gözleme dayanırlar. Bundan dolayı, bu değerlendirmelere göre teolojik söylem ile ilgili anlatımların K.Popper'in yanlışlama ilkesi doğrultusunda, epistemolojik bir değere sahip olduklarını söyleyemeyiz. Bununla birlikte onların anlamsız olduklarını da iddia edemeyiz.

Ayrıca Popper, tümevarım mantığına dayanan her çıkarımın metafiziğe girdiğini belirtir. Bundan dolayı, ona göre, tümevarımı bir yöntem olarak kullanan doğrulama ilkesi bile aslında bir metafiziktir. Şüphesiz teistik söylem tümevarım mantığına dayanmaz. Ancak şu da bir gerçek ki, inananlar Tanrı ile ilgili konuşmalarında zaman zaman teolojik söylemlere de başvururlar. Oysa bu söylemlerde, özellikle de Tanrı'nın varlığı ile ilgili klasik delillerde bazen tümevarım kullanılır. Örneğin kozmolojik delil ile teleolojik delil bu türden bir dilin ürünüdür. Bu delillerde, gözlemlenebilir dünyadaki tekil olgusallıklardan Tanrı'nın varlığına gidilmeye çalışılır. O nedenle bu delillere dayanan teolojik söylemler aslında birer metafiziktir.

2. YANLIŞLAMA İLKESİNİN TEOLOJİK TARTIŞMALARA UYGULANMASI

Flew'ün yanlışlama ilkesi bağlamında Teistik dile yönelttiği en önemli eleştiri, bu dilin içeriği ile ilgilidir. Çünkü ona göre mevcut yapısıyla teistik dil, muhteviyatında oldukça fazla belirsizlik barındırır. Teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehine yorumlamakta; onları, kendisini doğrulayan –en azından yanlışlamayan- veriler olarak görmektedir. Oysa bir hüküm hiçbir şeyi inkâr etmiyor, dışarıda tutmuyorsa,

aslında doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu da onun kognitif içerikten yoksun olduğu anlamına gelir. Çünkü o, gerçekte mevcut bilgilerimize yeni hiçbir şey katmaz.[64]

Yanlışlama ilkesi perspektifinde teolojik dile yaklaşımını Flew John Wisdom (1904-1993) tarafından icat edilen bir meselden istifade ederek ortaya koymaya çalışır. Bu meselle birlikte (bahçıvan meseli), yanlışlama ilkesi Flew tarafından dini söylemler sahasına taşınmış oluyordu.[65] Mesel genel hatlarıyla şöyledir: İki kâşif bir gün, balta girmemiş bir ormanda ağaçsız bir alan keşfederler. Orayı bir sürü yabani ot ve çiçek kaplamıştır. Kâşiflerden biri şöyle der: "Bu bahçenin bir bahçıvanı olduğunu sanıyorum." Diğeri buna karşı çıkar ve şunu ileri sürer: "Ortalıkta hiç de bir bahçıvan görünmüyor." Çadırlarını kurarlar ve beklemeye koyulurlar. Fakat hiçbir bahçıvan görünmez ortada. "Belki de görünmez bir bahçıvandır. Gizlice çıkıp gelebilir." Bunu anlamak için orayı dikenli telli bir çitle çevirirler. Tellere elektrik verirler. Tazılarla etrafını kontrol ederler (çünkü bununla birlikte, Wells'in görünmez adamının, koklamakla ve dokunmakla fark edilebildiğini hatırlarlar.) Fakat davetsiz bir misafiri elektrik çarptığını ima edecek bir çığlık duyulmaz. Tellerde, görünmez birinin tırmandığını ifşa edecek bir hareket de olmaz. Tazılar hiç havlamaz. Fakat yine de inançlı adam ikna olmamıştır. "Fakat burada bir bahçıvan var, görünmez, dokunulmaz, cereyan çarpmasından muaf bir bahçıvan. Kokusu olmasa da, gürültü çıkarmasa da sevdiği bahçe ile meşgul olmak için gizlice gelip giden bir bahçıvan vardır." Sonunda şüpheci umudunu yitirir: "Fakat senin başlangıçtaki iddiandan geriye ne kaldı? Görünmez, dokunulmaz, daima kaçan bir bahçıvanla, hayali veya hayali bile olmayan bir bahçıvan arasında ne fark vardır? Bu şekil bir söylem aynı zamanda bahçıvanın varlığını deneysel olmaktan çıkarmış olmuyor mu?"[66]

Dini söylemin gerçekliği adına ileri sürülebilecek herhangi bir önerme veya meselin Flew açısından bazı sorunlar içerdiğini kabul etmek gerekir. Teolojik söylem adına önermeleri çoğaltmanın, bu önermelere Tanrı ilavesiyle katkıda bulunmaya

---

[64] Antony Flew, "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology,* (ed.) Antony Flew&Alasdair MacIntyre SCM Press, London 1955, s. 47.

[65] Frederick Ferré, *Language Logic and God*, Harper Row Publishers, New York, 1961, s. 32; Sandra LaFave, *The Problem of Religious Language*, http://instruct.westvalley.edu/lafave/flew.html. (erişim. 05.02.2013)

[66] John Wisdom, "Gods", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 164-165.

çalışmanın gerçekte hiçbir önemi yoktur. Çünkü Flew'e göre, bir önerme hiçbir şeyi yanlışlamıyorsa, o önermenin doğruladığı bir şey de yok demektir. Teolojik söylem de tam olarak bu tür bir söylemdir. Bu söylem biçiminin yanlışlanma olanağı yoktur. Bundan dolayı doğrulanma ihtimali de yoktur. O halde böyle bir durumda peşinen kabul edilmesi gereken şey, dini ifadelerin anlamdan yoksun olduğu hususudur. Örneğin, "Tanrı dünyayı yarattı." Ya da "Tanrı bizi seviyor" şeklinde bir söylem veya inanca sahip birinin ifadeleri hiçbir şekilde yanlışlanamaz.[67] Çünkü Flew'e göre Tanrı hakkında konuşulan dilin sınırları belli değildir. Sınırları belli olmayan bir dilin delalet etme kabiliyeti de yoktur. "Tanrı insanları sever" iddiasını doğrulayan veya buna karşı gelen bir delil aramaya kalktığımızda "Tanrı" ve "sever" sözcükleriyle ne kastettiğimizi bilmemiz gerekir. Oysa bizim hakikatte Tanrı ve O'nun dünya ve insanlarla olan ilişkisi hakkında bir tasavvurumuz yoktur. Bu durumda doğrusu neyi araştırdığımız, pek de bilinen bir şey değildir.[68]

Basil Mitchell, "Kötülük Problemi"nin, dini ifadelerin yanlışlanmasına imkan tanıyan önemli bir argüman olduğunu düşünür. Buradan hareketle Flew'ün iddiasının çürütülebileceğini ileri sürer. Fakat ilginçtir, o da benzer bir tutumla, mesellere başvurur ve iddiasına aracılık etmesi düşüncesiyle "yabancı meseli"nden yararlanır. Yabancı meseline göre savaş döneminde direnişçilerden biri, bir yabancı ile tanışır ve geceyi sohbet ederek birlikte geçirirler. Yabancı, direnişçinin iyi biri olduğuna ve kendisi hakkında güzel düşüncelere sahip olduğuna kanaat getirir. Yabancı, direnişçilerin yabancılara ateş etmeleri gibi tersine gelişen durumlara ve birtakım delillere rağmen bu kanaatinden yine de vazgeçmez.[69] Evrende meydana gelen ve Tanrı ile ilgili olumsuz değerlendirmelere zemin hazırlayan her türlü yaklaşım, meselde olduğu gibi dindarın inancında Tanrı'ya karşılık gelen olumlu düşünceyi asla etkilemez.

Dini anlatımların içeriğini yanlışlama ilkesi açısından ele aldığımızda bu tür metafizik tartışmalardan uzak kalamayacağımız kesindir. Hâlbuki dinin biz bir metafizik olmadığını daha önce ifade etmiştik. Dinle ilgili anlatımlarda metafiziğe kapı

---

[67] Antony Flew, "Theology and Falsification", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 258-259.
[68] Peter Donovan, *Religious Language*, Sheldon Press, London, 1985., s. 23.
[69] Basil Mitchell, "Theology and Falsification", *The Logic of God: Theology and Verification*, ed. Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, The Bobbs-Merrill Company Inc, Indianapolis, 1975, s. 263-265.

aralayacak tutumlardan sakınmak gerekir. Bunu temin etmek ancak epistemolojik kaygılardan arınmış bir biçimde dini ifadelere yaklaşılması gerektiğini savunmakla mümkündür. Çünkü epistemolojik değerlendirmeler, olgusal denetlemelere, din bütünüyle imana dayanır. İmanın mantığı ise kesin ve peşin bir teslimiyeti zorunlu kılar.

A. Flew açısından, imancının tanrısı tamamen hayali bir Tanrı'dır. Onun varlığı ve eylem biçimi bütünüyle hayal âlemine, imaj dünyasına ait faaliyetlere benzemektedir. Tanımlaması bu şekilde yapılan bir varlıktan, normal bir bilginin ya da algının objesi olarak bahsetmeye çalışmak, bu tip bir sunumu mantıklı bulup makul karşılanmasını istemek kabul edilebilecek bir durum gibi gözükmemektedir. Çünkü imancı yaklaşım, alabildiğine güncel dilden soyutlamaya çalıştığı bir varlık tanımlamasını son tahlilde kendisinden kaçırdığı dilin kuralları içerisinde anlamamızı ve kabul etmemizi beklemektedir. Bunun, sağduyulu bir bakışla ele alındığında haksız bir beklenti olduğu hemen fark edilecektir.

Flew'ün önemli bir itirazı da; gündelik dilin teistik söylem hesabına fütursuz bir biçimde kullanılmasınadır. Bu dili kullanmakla teist, kendi iddiasının konusu olan Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırdığının farkında değildir. Mesela: "John Mary'i seviyor." önermesi ile "Tanrı bizi seviyor."[70] önermesi arasında analojik bir bağ kurarak, buradan O'nun sevgisine ve dolayısıyla varlığına bir zemin teşkil etme gayreti bu tip yaklaşımı gösteren en güzel örneklerden birisidir. Önermelerin gramatik açıdan bir sorunu yoktur, fakat içerik olarak değerlendirildiğinde, özne-yüklem ilişkisi bakımından iki önerme arasında köklü bir ayırım söz konusudur. Flew'ün yaklaşımı esas alındığında bu iki önermenin birlikte değerlendirilmeleri olanaksızdır. O, böyle bir yaklaşımın tutarlı olması için öncelikle, "Bir insanla ilgili (gözleme ve tecrübeye konu olabilecek) bir durumdan hareketle, bunu Tanrı'ya da atfederek oradan bir netice çıkarmamızı garanti eden şey nedir?"[71] sorusunun mantıklı bir şekilde cevaplandırılmasını şart koşar. Bu sorunun mantıklı cevabı mümkünse eğer, bu çıkarım da mümkün olabilecektir.

---

[70] Antony Flew, "The Falsification Response", *Religious Studies,* vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969, s.77.
[71] Flew, *a.g.m.*, s.78.

Flew'ün dini ifadelere yönelik eleştirisine benzer bir eleştiri de Kai Nilsen (d. 1926)'e aittir. O'na göre de Tanrı'ya atıfla yaratma, meydana getirme gibi fiilleri anlamlı göstermeye aracılık edecek hiçbir dayanağımız yoktur. Bu tür iddialar belki bir hayat tarzını ifade etme adına makul görülebilir, fakat bunlar hiçbir şekilde doğrulanma veya yanlışlanma şansına sahip değildir. Çünkü bu söylemde bir taraftan Tanrı'nın varlığı ve dünyayı yaratmasının bir olgu olduğu ileri sürülmekle birlikte, O'nu teşhis etmenin imkânsız olduğu ve bedensiz olarak faaliyet gösterdiği kabul edilmektedir. Burada kişi ve eylem öyle tuhaf bir şekilde bir araya getiriliyor ki, bunlarla tam olarak neyin kastedildiğini anlamak bile neredeyse imkânsızlaşıyor. Bu nedenle din adına ortaya konmaya çalışılan söylem oldukça belirsiz ve anlaşılması güç bir söylemdir.[72]

Flew'ün dini ifadelere yönelttiği eleştirinin altında temelde bu ifadelerin yanlışlanamaz olduğu kanaati vardır. Yani Flew'e göre bilimsel iddialar ve duyularımıza karşılık gelen iddialar yanlışlanabildiği halde, dini içerikli iddialar için bunu söylemek mümkün değildir. Flew'ün bu çıkarımı, mantıkçı pozitivizmin din diline yaklaşımında olduğu gibi ciddi eleştiriler almıştır. Bu eleştirilerin en önemlisi Swinburne'e aittir. O'na göre eğer reddedilebilirlikle sonuca götürücü bir biçimde yanlılanabilirlik kastediliyorsa, bu durumun bilimsel faaliyet adına da bir hata olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü gerçekte bilimsel iddialar da hakkında beslenilen kanaatin aksine sonuna kadar reddedilebilir ve yanlışlaanabilir iddialar değildir.[73]

Flew'e göre, dinle ve onun ifade ettiği değerlerle ilgili tutumlarımızda, psikolojik donanımımızdan kaynaklanan bir takım yönlendirmelerin payı da oldukça büyüktür. Tanrı kavramı ve bu kavramın zihnimizde meydana getirdiği çağrışımlar böyledir. O'na dair ileri sürdüğümüz iddialar, yargılar, ifadeler, bir gerçeklikten ziyade, ancak bizim inancımızın ve güvenimizin bir ifadesi olabilir. Fakat bu hiçbir zaman söylemiş olduğumuz şeyin hakikat olduğu anlamına da gelmez. Çünkü Tanrı ile ilgili kullandığımız yargılar, *Mary* ve *John* örneğinde dile getirilen yargılarla aynı özelliklere sahip değildir. Zira John ve Mary arasında var olduğu söylenen duygusal ilişki her zaman gözleme konu olabilir, sorgulanıp test edilebilir. Fakat Tanrı'nın sevgisinin ne

---

[72] Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Macmillan, Hong Kong, 1982., s.84-87.
[73] Richard Swinburne, *The Chorence of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 88.

anlama geldiğini, var olup olmadığını sorgulama ve böyle bir önermeyi yanlışlama imkânımız ya da şansımız yoktur. Böyle bir durumun gerçekliği söz konusu iken, bir takım nitelemelerle Tanrı'nın varlığı hakkında hüküm vermenin mümkün olmadığını kabul etmek gerekir.[74]

Anlamlı olmanın koşulunu yanlışlanabilir olmakla veya empirik olmakla eşitlemenin büyük bir hata olduğunu söylememiz gerekir. Zira bir kişi için herhangi bir şeyin anlamlı olmasını bu kurallara göre sınırlandırmak, bu kurallara indirgemek sadece kuralı koyan açısından bir önem arz eder. Teistik dinlerin varlık anlayışı, düşünme biçimi, atıfta bulunduğu değerler, gösterdiği hedefler, anlattığı kıssalar, insanlığın akıbetine dair yaptığı belirlemeler vs., ona inananlar açısından ikinci bir ensturmana gerek duymayacak kadar açık, anlamlı ve değerlidir. Dini söylemin 'özellikle dindar' açısından anlamlı sayılabilmesi için ispatlanabilir olmasına, herkes tarafından anlaşılmasına veya bu söyleme herkes tarafından inanılmasına gerek de yoktur. Kaldı ki din ve onun diline ait konular söz konusu olduğunda, gündelik dilin, bilimsel yönelişin bu alanı bütünüyle kapsaması düşünülemez. İnsanın derununa ait kısım, mevcut bilimin ve dilin sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla anlamlı olmayı bu kısır yaklaşımın çerçevesine oturtma gayreti oldukça yanlış bir tutumdur. Örneğin, Tanrı'nın İsa'nın bedeninde tezahür etmesi, eylemlerini onun aracılığı ile gerçekleştirmesi, Hıristiyan geleneğinde O'nun varlığının somut bir delili olarak gösterilmiştir. Özellikle hasta insanları mucizevî bir şekilde iyileştirmesi, dünyevi akıbetinden ümit kesilmiş, normal şartlarda düzelmesi imkânsız durumları düzeltmesi, bunların bizzat insanların gözü önünde cereyan etmiş olması da, onun varlığının en büyük alametidir. Bunlar her ne kadar İsa Mesih tarafından icra edilen fiiller olarak görülse de, aslında bunu İsa Tanrısal yönüyle icra etmiştir. Yani bu fiilleri insan eyleminden ayıran nokta işte bu tanrısal boyutudur. Dolayısıyla İsa Mesih'in eylemlerini Tanrısal bir karışımla ilişkilendirmedikten ve konuya bu çerçeveden yaklaşılmadıkça, meseleyi doğru bir şekilde anlamanın, bir hıristiyanın duygu dünyasından olaya bakmanın imkânı yoktur.

Flew, teolojik söylemin yanlışlanamaya imkân tanımayan bir dil olduğunu söylerken afakî bir durumdan söz etmediği kanaatindedir. Zira O, bu iddiasını yıkacak

---

[74] Flew, *a.g.m.*, s.79.

hiçbir örneğin bulunamayacağını iddia eder. Hiçbir teist kendi söyleminin geçerli olduğunu ispat edebilmek için hâlihazırda bir örneğe sahip değildir ve gelecekte böyle bir örnek getirmeye asla muktedir olamayacaktır. Çünkü teistik dil tabiatı itibariyle olgusal içerikten yoksun bir dildir. Hiçbir şekilde olgusal anlamda kendisi için temel oluşturulamaz. Ampirik analize de müsait değildir. Çünkü varlığı hakkında konuştuğu, düşüncesini temellendirme adına zaman zaman referans olma bakımından kendisine atıfta bulunduğu "Tanrı" kavramıyla gerçekte neyin kastedildiği, teistik inanca sahip birisi açısından gösterilmesi imkânsız bir şeydir.

Flew'ün Tanrı hakkında geliştirdiği konuşma biçimi dikkatle incelendiğinde, D. Hume'un bu konudaki görüşleriyle büyük oranda örtüştüğü görülecektir. Bu aslında normal bir durumdur. Çünkü Flew, felsefi görüşlerinin teşekkül dönemlerinde ilk sayılabilecek çalışmalarından birisini Hume üzerine yapmıştır.[75] Hume'a göre bir kavramın anlamlı olması ancak nedensellik zinciri içerisinde geliştirilmiş olması veya izlenime açık olmasıyla mümkündü. Bir terim izlenimlerden çıkan bir fikre dayanmıyorsa anlamsızdır. Töz, ben(self) ve benzeri kavramlar bu kapsam dâhilindedir. Bunlar sadece felsefi kurgulardır. Bu tür kavramları herhangi bir çelişkiye düşmeden açıklanması Hume'a göre olası değildir.[76]

Hume bütün fikir, inanç, kavram ve terimlerin, zihnimizin izlenim vasıtasıyla elde ettiği zayıf kabullerden ibaret olduğunu düşünür. Ontolojik olarak temellendirilmeye çalışılan Tanrı kavramı da aslında bu yolla elde edilmiştir. "Tanrı fikri (idea) aslında, kendi zihnimizin faaliyetleri üzerine yaptığımız akıl yürütmelerden ve limitsiz bir şekilde bu erdem ve iyilik özellikleri üzerine çoğaltmalardan kaynaklanır."[77] Bundan dolayı Hume açısından Tanrı kavramı, insan zihni tarafından üretilmiş karmaşık ve açıklaması zor bir kavram olarak görülür.

Söylemi ve onu meydana getiren şartları birbirinden bağımsızmış gibi düşünmek, ifadelerin kendi bağlamında anlaşılmasının önündeki en büyük engeldir. Özellikle dini ifadelerin değerlendirilmesinde bu hata sıkça yapılmaktadır. Bir kişi

---

[75] Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* Humanities Press, New York, 1961.
[76] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, rev., P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 251.
[77] David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* ed. L.A. Selby-Bigge, rev., P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 19.

açısından eğer herhangi bir söylemin Tanrı'ya ait olduğu ile ilgili kanaat oluşmuşsa, söylemin teknik tahlilinin artık onu pek fazla ilgilendirmediğinin farkında olmak gerekir. Çünkü o, bütünüyle içerikle ve onun kendisine sağladığı güven duygusuyla ilgilidir. Bu kanaatin destek bulması, ya da kendisinde kusursuz bir ikna hali oluşturması için Flew tarzında bir nitelemeye, tahlile ya da teşhise gerek yoktur. Bu noktada kişi için belirleyici tek otorite dini söyleme aracılık eden vasıtalardır. Yani bir ifadenin dini ifade olarak kabul edilmesi için onun bilimsel kaygılara tekabül etmesi, tarihsel ve antropolojik bir söyleme karşılık gelmesi gerekmez. Dini söylem, tüm bu ifade biçimlerini aşan ve inanç bağlamında kanaate dayalı bir dil olması gerekir. Bu yönden dini ifadeler hayata karşı çok kapsamlı, temel bir tutumu dile getiriyor olması gerekir. Ayrıca bu tutumun nesnesinin bir bağlanma ve teslimiyet nesnesi olması gerekir.[78] Örneğin, İsa'nın yeniden dirilişi ile ilgili bir Hıristiyan'ın bakış açısını belirleyen, durması gereken noktanın ne olduğunu ona söyleyen sadece ve sadece İncil'dir.[79] Aynı şekilde bir Yahudi ve Müslüman için de inanç dünyasını inşa eden temel kaynaklar, bizzat kendi dinlerinin kurucusu olarak kabul ettikleri otorite vasıtasıyla vazedilmiş argümanlardır. Dolayısıyla burada modern bilim ve felsefe marifetiyle ileri sürülen düşünme biçimlerinin yönlendirme adına fazlaca bir katkısı olmayacaktır.

Teistik inancın en çok ihmal edilen tarafı Tanrı Kelam'ı bağlamında ortaya çıkmış olmasıdır. Tanrı'nın kendisini vahiy kanalıyla takdim etme biçimi onun ontolojik farkını belirtir niteliktedir. Bu sunumda Tanrı, düşüncenin ve idrakin üzerinde olan, kavranmak istendiğinde buna imkân tanımayan, beşeri tecrübeye diğer varlıkların açık olduğu gibi açık olmayan bir varlıktır. Ayrıca onun varlığı insan için gösterilen hedefleri de kuşattığı (ahiret, cennet, cehennem, ebedi hayat vs.) için bütünüyle buraya ait gibi bir tasavvura da imkân tanımaz. John Hick, Tanrı'yı, bu varlık âleminin bir objesi gibi tecrübe etmeye, burada olan imkânlarla O'nu teşhis etmeye çalışmanın oldukça yersiz ve anlamsız bir çaba olduğunu, doğrulamacı ve yanlışlamacı tutumların temel hatasının da bu olduğu gerekçesiyle kendilerine itiraz eder. Zira Hick, Teizmin Tanrı'sını bu iki yaklaşımın yöntemleriyle teşhis etmenin ve bilebilmenin imkânsız bir

[78] John Hick, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London, 1973, s. 3.
[79] Constancio C. Amen, *Antony Flew on Christian Theism: A Critique* (Basılmamış Doktora Tezi), Dallas University, 1986, s. 29.

durum olduğunu düşünür. Hick, "Eğer bu söylemin gerçekten neye tekabül ettiği ile ilgili bir kanaat olacaksa, bunun ancak ölümden sonra tecrübe edilebilecek bir kanaat olduğunu bilmek gerekir" der.[80]

Paul Tillich de Tanrının varlığıyla ilgili ifadelerdeki karışıklığın temelinde, O'nun varlığının kendinden oluşu (being itself) ayrıntısının göz ardı edilmesini veya kaçırılmasını görür.[81] Tanrı gündelik dilin ifadesi anlamında basit bir varlık değildir, O aşina olduğumuz varlık düzeninin bireylerinin aksine, kendinde bir varlıktır. Varlığı bütünüyle kendindendir. O'nun varlığının herhangi harici bir nedeni yoktur. Tanrı, kendisi dışındaki tüm varlığın ve varoluşun temeli, itici gücüdür. Tanrı diğer varlıklar gibi birinin yanında, aşağı veya yukarısında tasavvur edilecek bir varlık değildir. O, herhangi bir söylemin konusu olma noktasında işaret edilmeye müsait gösterilebilir obje anlamında bir varlık da değildir. Dolayısıyla dini söylem esasında sembolik bir söylemdir. Tillich'e göre eğer daha başlangıçta bu ayrıntıya özen gösterilse, Tanrı'nın varlığı bu şekilde algılanabilseydi birçok tartışma ve karışıklık belki de hiç olmayacaktı.

Bilim felsefesinde yaygın olan ve saygı duyulan anlayışa göre, ampirik veri veya delillerle sadece ampirik önermeler yanlışlanabilir. Çerçevesi ampirizm tarafından çizilmiş bir konuşma sistemi içerisinde Tanrı'ya atfen kullanılacak bir dilin anlamı ve geçerliliği olamaz. Bu anlamda teolojik dil ve bu dile ait önermelerin olgusal içerikleri de bulunmaz.[82] Tanrı teolojik dile ait bir kavramdır. Eğer Tanrı'nın gerçekliği hakkında bir sorgulama yapılacaksa, kabul etmek gerekir ki bu bilimsel bir sorgulama değil ancak teolojik bir sorgulama şeklinde olacaktır.[83]

Birçok teologa göre Yeni Ahit'in sessiz ifadelerinden, Karl Barth (1886-1968)'ın gökyüzünden gelen seslerin gizemine, Tanrı'nın söylem ve eylem biçimi, O'nu diğer varlıklardan kesin bir biçimde ayırır. Bu söylem biçimi içerisinde ayrıca O'nun çözülemeyen ve bütünüyle kavranamayan yönünü görürüz.[84] Eğer Tanrı'nın bütünüyle çözülemeyen ve kavranamayan bir özelliği varsa, O'nunla ilgili ileri sürülen bir

---

[80] Bkz., John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today*, vol. 17, No. 1., April, 1960, ss.12-31.
[81] Paul Tillich, *Systematic Theology I*, University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 235-238.
[82] Mortimer Adler, *How to Think About God*, Macmillan, New York 1980, s. 102-103.
[83] Adler, *a.g.e.*, s. 103.
[84] Kenneth Klein, *Positivism and Christianity: A Study of Theism and Verifiability*, Martinus Nijohoff, The Hague 1974, s. 171.

önermeyi doğrulamanın ya da yanlışlamanın mümkün olduğunu yine de iddia edebilir miyiz? Ya da, O'nun varlığını inkâr etmeyi haklı çıkaracak bir durumdan söz edebilir miyiz? Bir dili başka bir sistemin mantığıyla anlamaya çalıştığımız müddetçe onunla ilgili sağlıklı değerlendirmenin yapılamayacağını hatırlatmanın yeterli olacağını düşünüyorum. Teolojik dile yaklaşım ampirik veya analitik kaygıyla yapıldığı müddetçe böyle kısır bir döngünün varlığı her zaman olacaktır.

Dinlere, onlar vasıtasıyla ortaya konan inanç sistemlerine ve bunlardan üretilen kültüre ait bir alanın varlığından söz edeceksek bunun şartlarının ve zemininin de bu söylemle sınırlı olması gerektiğini bilmek durumundayız. İnanca ait alanın geçerliliğini, doğrulama, yanlışlama gibi mantıkla çözmeye çalışmak neticesiz bir uğraş olmanın ötesine geçmeyecektir. Dili kendi mantıksal örgüsü içerisinde değerlendirmek her zaman için makul yol olacaktır. Dolayısıyla Karl Barth, Karl Rahner (1904-1984) ve Rudolf Otto (1905-1998) gibi birçok teistin düşündüğü üzere, eğer insan Tanrı ve tanrısal alana ait olanı hissetmek istiyorsa, yalnızca O'nun kurtuluş planına göre yaşamalı, ona teslim olmalı ve vicdanının sesine kulak vererek onu keşfetme noktasında gizemi tercih etmelidir.[85]

3. TEİZMİN TANRI HAKKINDAKİ KANITLARI VE FLEW'ÜN TUTUMU

Tanrı'nın varlığı ile ilgili inancı, epistemolojik bir zemine dayandırma çabasına, düşünce tarihinin her döneminde tesadüf etmek mümkündür. Büyük oranda, teizmin kendisine yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek, kısmen de teizmin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan bir takın endişeleri gidermek için, Tanrının varlığına dair teistik inanç yanlıları tarafından bir takım deliller geliştirilmiştir. Bu delillerden bir kısmı (kozmolojik, teleolojik) dış âlemden hareketle Tanrı'yı ispata çalışırken, diğer bir kısmı da insanın kendisinden hareketle (ontolojik, ahlak, dini tecrübe) Tanrı'yı kanıtlama uğraşı vermiştir.

[85] William Hordern, *Speaking of God: The Nature and Purpose of Theological Language*, Macmillan, New York 1964, Chapter 7.

Klasik teistik deliller yoluyla Tanrı'nın varlığına temel oluşturma gayreti Flew tarafından itibar görmemiştir. Varlık anlamında Tanrı ve ona atfedilen metinler hakkında konuşmanın imkânını kabul etmeyen Flew, doğadan veya insanın kendisinden hareketle Tanrının varlığına dair yapılan birtakım isnatlara karşı da muhalif tutum sergilemiştir. Flew, genel anlamda Teizmin Tanrı hakkında ileri sürdüğü tüm delillere karşı olmakla birlikte, üç delile özellikle doğrudan eleştiride bulunmuştur. Şimdi bu deliller hakkında kısa bilgiler vererek, Flew'ün eleştirilerinden söz etmeye çalışacağız.

3. 1. Kozmolojik Kanıt

Evrenin mevcut yapısının her insanda belli bir etki meydana getirecek düzeyde mükemmellik arz ettiği kabul gören bir husustur. Bu mükemmelliğin makul her insan için belli bir temelle açıklaması vardır. Dolayısıyla aşkın, tek ilah düşüncesinin bir ürünü olan Teist için de bu düzenin özel bir anlamı vardır. Tanrı, Teistik düşünceye sahip olan bir kişi açısından bu düzenin doğal nedenidir ve evrenin kozmik yapısındaki mükemmellik ancak Tanrı gibi üstün bir akılla açıklanabilir. Çünkü evrende üst düzeyde bir çeşitlilik ve bu çeşitlilik içerisinde baş döndürücü bir uyum ve işleyiş vardır. Bunu kendi başına bir durum olarak görmek eksik bir tutum olur. Dolayısıyla bu durumu çok yüksek bir akılla, bütün bu organizasyonu yapabilecek bir güçle izah etmek gerekir. Teistik inanç sahibi birisi için durum ancak Tanrı ile ilişkilendirildiğinde tatmin edici bir netice verecektir. Bunu bize sağlayacak olan, evrenle Tanrı arasında mantıksal bir ilişki çerçevesinde geliştirilen Kozmolojik Kanıt'tan başkası değildir. Kozmolojik kanıtlama yöntemini biz kısaca "Âlem'den Tanrı'ya"[86] gitme faaliyeti olarak takdim edebiliriz.

Bu yöntem varlığı, ezeli olanla, sonradan olan (hadis) ve zorunlu olanla, mümkün olan şeklinde bir ayırıma tabi tutmak suretiyle ele alır. Dolayısıyla bu ayırım doğal olarak varlıklar arasında kategorik olarak bir öncelik sonralık durumu meydana getirir. Yapı itibariyle önceliği olan (ezeli), sonra gelenin (hadis) nedeni olarak takdim edilir. Bu ilişki içerisinde sonradan olan için bir başlama noktası olmalı, sebep sonuç ilişkisinde nihai bir teselsül olmamalıdır. Dolayısıyla başlangıcın nedeni olan varlığın

[86] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s.39.

sonsuz ve sınırsız olması gerekir. Aksi bir durum çelişki olacaktır. Teistik inanç çerçevesinde düşünüldüğünde bu çelişkiyi önleyecek yegâne varlık Tanrı'dır. Kozmolojik Kanıtla yapılan açıklamada Tanrı, ayırıma tabi tutulmuş varlık kategorileri arasında kurulan mantıksal ilişkinin sonucu olarak ortaya konmaya çalışılır.

Kozmolojik Kanıt marifetiyle Tanrı'nın varlığını savunan çağdaş teist filozoflardan birisi olan William L. Craig (d.1949), evrenin varlığının bir başlangıcının olmasını, Tanrının varlığının kesinliğine en büyük işaret olarak göstermektedir. Antony Flew'le yaptığı bir münazarada Craig, iddiasını şu şekilde formüle etmiştir:

1. Var olmaya başlayan her şeyin varlığının başlatıcı bir nedeni vardır.

2. Evren var olmaya başlamıştır.

3. O halde, evrenin varlığının başlatıcı bir nedeni vardır.[87]

Craig sonlu varlıklar âlemi içerisinde bu varoluşun başlatıcı bir nedenini bulmaya çalışmanın ve bu temel üzere açıklama yapmanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Eğer süreç gerçekten mantıklı bir temele dayandırılacaksa; bu temelin, aşina olduğumuz varlık kategorilerinin dışında bir varlık olması gerekir ki, bu varlık Craig'e göre Tanrı'dır.

Evren yapısal anlamda olağanüstü bir karmaşıklığa fakat aynı zamanda kusursuz bir işleyişe de sahiptir. Evrenin bu çeşitliliğine rağmen var olan ahenginin mutlaka bir açıklaması olmalıdır. Açıklamanın, evrenin işleyişinden ziyade varlığı ile de ilişkilendirilmiş olması gerekir. Ayrıca açıklama basitliğe dayalı olması gerektiğinden, bilimsel olmaktan çok kişisel bir açıklamanın tercih edilmesi de gerekmektedir. Mevcut varsayımları göz önünde bulundurduğumuzda, evrendeki bu çeşitliliğe rağmen var olan düzenin en iyi açıklamasının Tanrı varsayımına dayalı olduğu söylenebilir. Evrenin yaratılmış olabileceğinin, yaratılmamış olabileceğinden ve Tanrının varlığının nedensizliğinin, evrenin varlığının nedensiz oluşundan daha muhtemel olması gibi hususlar, Tanrı varsayımının doğruluk ihtimalini artırmaktadır.[88] Bu durumda evrenin

[87] William Lane Craig, "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology,* ed. W. L. Craig & Quentin Smith, Clarendon Press, Oxford,1995, s. 4.
[88] Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, USA, 2004, s.130-132.

var olma sürecinden Tanrının varlığına giden kozmolojik kanıt, karmaşık bir olgudan, onu en iyi açıklayan basit bir varlığa giden kestirme bir kanıttır. Böyle bir varlık, bizi evrenin varlığını aksi halde bekleyebileceğimizden çok daha fazla bir biçimde kendisini beklemeye sevk eder. Dolayısıyla kozmolojik kanıt aynı zamanda, böyle bir varlığın var olma ihtimalini güçlendiren çok önemli tümevarımsal bir kanıttır.[89]

Kozmolojik Kanıt, evrenin varlığını mümkün ve zorunlu olma bakımından da ele alır. Teizmin Tanrı ile ilgili tutumu, O'na yüklediği anlam göz önüne alındığında, evrenin tüm unsurlarıyla birlikte mümkün bir varlık olarak değerlendirilmesi gerektiği hemen anlaşılır. Bu kabul bizi zorunlu varlık arayışına ve doğal olarak Tanrı'ya götürür. Zira çevremize baktığımız zaman varlıkları mümkün olan birçok şey görmekteyiz.

> Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir yahut onu var kılan başka sebepler vardır.
>
> Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, var olmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki, bu, saçmadır.
>
> O halde, varlığı mümkün olan şey, var olmak için başka bir şeye, yani başka bir sebebe ihtiyaç gösterir.
>
> Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık, ya bizatihi mümkündür yahut o *zorunlu bir varlık*'tır.
>
> Eğer sebep olan varlık da mümkünse, onun da başka sebeplere ihtiyacı olur ki, bu zincir sonsuza dek sürüp gider. *Teselsül* denen bu sürüp gitme mümkün değildir.
>
> O halde varlık veren sebebin *zorunlu bir varlık* olması gerekir.[90]

Büyük teistik dinlerin yazılı metinleri de, evrenin sonradan meydana geldiğine ve bu sürecin Tanrı tarafından oluşturulduğuna şiddetle vurgu yapar. Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerimde bu süreç aslında anlatılmış bir husustur. Fakat yukarıda da ifade etmiş

---

[89] Cafer Sadık Yaran, *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s.95.
[90] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 50.

olduğumuz gibi Flew'ün, bu anlatımı ve bu anlatım içerisinde dile getirilen süreci kabul etmesi beklenememelidir. Nitekim O meseleye olan ilgisini, bizi haklı çıkaracak bir şekilde, evrenin yaratılışını ele alan Yeni Ahit'teki sunumu eleştirerek göstermiştir.[91]

Flew esasında teistik dil eleştirisi içerisinde yaratma ile ilgili herhangi özel bir başlık açmamıştır. Teistik inanç açısından oldukça önemli olan böyle temel bir konuyu özel bir başlık altında değerlendirmemesi elbette ki dikkatimizi çeken bir durumdur. Bununla birlikte Flew, değişik zaman ve yerlerde çeşitli vesilelerle konuya dair görüşlerini dile getirmiştir. Bunun ilk örneğine, D.M. MacKinnon (1913-1994) ile gerçekleştirdiği diyaloglarda rastlamaktayız. Bu diyalogları içeren konuşmalar ilk olarak B.B.C radyosundan yayınlandı.[92] Yazılı basıma aktarımı ise "*Church Quarterly Review*" adlı derginin 1955 yılının Ocak dönemindeki sayısında gerçekleşti. Sonrasında bu diyalogları içeren görüşler, editörlüğünü Flew ve MackIntyre'nin birlikte yaptığı "*New Essays in Philosophical Theology*" adlı çalışmada yeniden yayımlandı.[93] Bu eserde bölümün tamamı her ne kadar yaratma başlığı altında değerlendirilse de, sadece diyalogun ilk kısmı yaratma ile ilgilidir.

Flew bahsi geçen bu yazıda, İncil'in yeryüzünün yaratılmasına ve düzenlenmesine dair süreci içeren ilgili bölümünden (Genesis 1: 1-5) alıntı yaparak konuya dair görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre buradaki sunum gerçek bir duruma karşılık gelebilecek sunum değildir. "Yaratmanın yedi günde gerçekleşmiş olmasını anlatan bölüm, bütün edebiyat birikiminin görkemli bir sunumundan ibarettir. Ben konunun ele alınmasına bu ayrıntının göz ardı edilmeksizin başlanması gerekebileceğini düşünüyorum."[94] Flew'e göre yaratmaya dair kutsal kitapta yer alan ifadeler basit bir söylemle hikâyeden ibarettir. Eğer bir yaratmadan bahsedilecekse, bu ancak hikâyeyi tasarlayan ve yazan kişinin yaratıcılığı olabilir. Dolayısıyla bu anlatım realiteye dair herhangi bir görevi yerine getirmediği gibi, bu anlamda herhangi bir iddiaya sahip olma yeteneğinde de değildir.

---

[91] Antony Flew and Alasdair MacIntyre, "Creation", *New Essays in Philosophical Theology,* SCM Ltd., London, 1955, s. 170.
[92] Flew & MacIntyre, s. 170.
[93] Flew & MacIntyre, *a.g.e.,* ss. 170-186.
[94] Flew & MacIntyre, *a.g.e.,* 170.

Kutsal kitapta anlatıldığı gibi bir yaratma ve bu yaratmaya dair süreç reel olarak asla vuku bulmamıştır. Bunun bilimsel veya mantıksal bir karşılığı yoktur: "Ne sizin gibi bir Hıristiyan açısından, ne de benim gibi Hıristiyan olmayan birisi açısından bu olağanüstü hikâye (hikayenin realiteyle bir alakası yoktur) harfi harfine doğru değildir."[95] Flew'ün ampirik tarafı yanında, dilin bir anlama sahip olabilmesiyle ilgili tutumu da bu değerlendirmede etkili olmuştur. O, yaratma adı altında dile getirilen inancı olağandışı, esrarengiz ve anlaşılmaz bir durum olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bu tür bir anlatımı, doğruluğu mümkün olmayan bir icat, hikâye veya güçlü bir hayalin mahsulü olarak görmek gerekir.

Teistik inanca sahip olan birisi açısından da, yaratma olayı kabul etmek gerekir ki izahı güç bir konudur. Yaratmanın ne zaman ve nasıl başladığı konusu gerçekte insanın bilgi ve kapasitesini aşan bir konudur. Diğer taraftan, kozmolojik delil yöntemiyle kurulmaya çalışılan mantıksal yapıda da birtakım sorunlar vardır. Her şeyden önce aralarında ilişki kurulmaya çalışılan Tanrı ve evren arasında ontolojik bir açıklık vardır. Eğer kozmolojik delil bilimsel itiraza bir cevap olarak takdim edilecekse, bunun alt yapısının teistik inanç tarafından oluşturulması gerekir. Kaldı ki bu teist için büyük bir problemdir. Çünkü buradaki ontolojik açıklık, düşüncenin imkânlarıyla doldurulabilecek bir nitelikte değildir. Bundan dolayı, ilk bakışta teistik inanç için kurtarıcı gibi gözüken bu yöntemin her an kendi aleyhine bir duruma dönüşme ihtimali söz konusudur.

Hatırlanacağı üzere kozmolojik argümanda, var olmaya başlayan her şey gibi, var olmaya başlamış evrenin de bir nedeninin olması gerektiği düşüncesi hâkimdi.[96] Flew diğer ateist filozoflar gibi, evrenin kendi dışında bir sebebi olmadığını ve gerçekte kişiyi bu şekil düşünmeye sevk edecek bir nedenin bulunmadığını söylüyordu. Bu noktada Flew, Platon'un öğrencisi olan Strato'ya ait Ateizm'den bahisle düşüncesine açıklık getirmek istemiştir. Strato'nun ateizminde doğa Tanrısal bir güç olarak kabul edilir. Doğma, büyüme ve yok olma gibi durumların nedeni, duyumdan ve biçimden tamamen yoksun olan bu doğa dediğimiz şeydir. Dolayısıyla evreni dış bir etkenle açıklamak, böyle bir temele dayandırmak mümkün değildir. Evrenin varlığı ve içinde

[95] Flew & MacIntyre**,** *a.g.e.,* s. 170.
[96] Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç,* s.111.

barındırdığı özellikler ancak kendisiyle açıklanabilecek hususlardır. Dolayısıyla Tanrı'yı Evren için bir yaratıcı ve düzenleyici neden olarak görmek, hatta onu evren açısından yeter sebep bir ilke olarak algılamak, eleştiriden uzak olması düşünülemeyen bir durumdur.[97]

Flew, yaratmanın temel nedeni olarak Tanrı'yı görmenin, bütün her şeyi onunla ilişkilendirmenin birtakım sakıncalı sonuçlar doğuracağını da düşünmüştür. Çünkü böyle bir inanç, kişinin bilinçaltında birtakım artçıl inançlara da zemin teşkil eder. "Her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığına, her şeyin sahibi o olduğuna olan inanç bize, burada kendimizin birer misafir ve emanetçi olduğumuz algısını dikte eder. Bu durumda biz, kendi mülkünde dilediği şeyi dilediği biçimde yapabilme durumunda olan gerçek hak sahipleri gibi olmaktan uzak (mahrum) kalırız."[98] Flew'ün bu yaklaşımının bir an için doğru olduğunu kabul etsek, bu durumda insanın kendisi için öngörülen şekilde davranmak dışında bir seçeneğinin bulunmaması gerekirdi. Fakat biz biliyoruz ki, bir teistin sahip olduğu Tanrı inancı, onun yaşamında hiçbir tasarrufunu özgür bir biçimde kullanmasına engel değildir.

Kutsal kitapta anlatılan yaratma serüvenini bir hikâye gibi değerlendiren Flew, bu anlatımın gerisinde başka bir hedefin olduğunu düşünür. Her şeyden önce, bir kişinin tasavvurunda yaratma, kutsal kitapta anlatıldığı gibi bütünüyle Tanrıya ait bir tasarruf ise, insan bu dünyada kendisini misafir ve emanetçi gibi hissedecektir. Bu onda doğal olarak bir mahkûmiyet ve itaat kültürü meydana getirecektir. Zaten dini hikayelerin amaçlarından birisi de, kişide Tanrıya karşı dini konularda zihinsel ve pratik anlamda bir motivasyon oluşturmaktır. Eğer yaratma ile ilgili inanç bu motivasyonu gerçekleştirebilecek şekilde tesis edilebilirse; bu amaçların yerine gelmesi de sağlanmış olacaktır.[99]

Dini inanç ve tutumların sunumunda, ifadelerin tabiatı çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Dini ifadelere karşı itirazların büyük bir bölümü bu nedenle olmuştur. Dilin imkânlarının sınırlı oluşu, teistik söylem adına birtakım güçlükler çıkarır. Öyle ki, söylem bir şekilde bu dili ampirik alanın içine çeker. Bundan kaçınmak mümkün

---

[97] Antony Flew, *God and Philosophy*, s.79.
[98] Flew, *a.g.e.,* s. 173.
[99] Flew, *a.g.e.,* s. 177.

değildir. "Bir ampirist için dini söylemin tabiatını temsil eden temel problem, bu ifadelerin ampirik tarzda dile getiriliyor oluşudur. Hâlbuki dini bir ifade, inanış bütünüyle kişinin dini anlamda kendi ikna oluşundan başka bir şey değildir."[100] Teist, kendi tutumuna dair bir durumu ifade ettiği zaman, bu ifadenin kendisine, sahip olduğu inancın bir sunumu olduğu anlaşıldığında, teistle bilimsel düşünme tarzını benimsemiş başka birisi arasında gerçek bir sorunun olamayacağı da fark edilmiş olacaktır.

Bu arada ifade edelim ki Flew, dini söyleme dair eleştirilerinin mantıkçı pozitivistlerin görüşleriyle örtüştürülüyor olmasından rahatsızlık duyar. Raeburne S. Heimbeck'in kendisi ile ilgili bu noktadaki eleştirilerine cevap verirken, dini söyleme dair yaklaşımının yanlış anlaşıldığı hususunda ısrar eder. Flew, bu noktada kendisinin mantıkçı pozitivistlerden çok daha zayıf bir ampirik tutuma sahip olduğunu dile getirir.[101] Flew'ün bu savunmasına rağmen, dini söyleme karşı geliştirdiği eleştirilerin temelde mantıkçı pozitivistlerle neredeyse aynı yöntemle ve aynı gerekçelerle yaptığını söyleyebiliriz. Zira her iki yaklaşımın dini söyleme karşı en şiddetli ve temel eleştirisi, olgusal ve ampirik donanımdan yoksun olduğu noktasına yöneliktir.

Tabiatındaki tüm güçlüğe rağmen, bir teist açısından yaratma olayı, Flew'ün düşündüğü gibi basit bir hikâye veya edebi anlatımdan ibaret değildir. Yaratma olayının mahiyeti tam olarak kavranamasa da, bu onun bizzat gerçekleşmiş bir durum olduğu inancını iptal etmez. Aksine teist yaratma fiilinin mutlak anlamda gerçekleşmiş olduğuna tam anlamıyla kanidir. Kısaca söylemek gerekirse; evren, yokluktan meydana gelmiştir. Dolayısıyla onun var olmasını sağlayan başlatıcı bir neden vardır, o da Tanrı'dır. Tanrı bu süreci, bir zorunluluğun, sebep sonuç ilişkisinin ortaya çıkardığı bir netice olarak değil, bizatihi kendi arzusu ve hür iradesiyle gerçekleştirmiştir.

---

[100] R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* Cambridge University Press, Cambridge, 1955, s. 11

[101] Malcolm L. Diamond & Thomas V. Litzenburg (ed.), *The Logic of God*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1975 s. 276

3. 2. Teleolojik Kanıt

İlk neden kanıtı olarak da bilinen kozmolojik kanıt, evrenin herhangi bir yönü ya da karakteristik yapısından ziyade, bir evrenin var olduğu olgusu ile ilgileniyordu. Bu olgunun, kendisiyle başka şeylerin açıklanabileceği nihai bir açıklama kaynağı olmamasından hareketle, açıklamaya muhtaç bir olgu olduğunu savunuyordu. Neticede bu açıklamayı verecek yegâne varlığın Tanrı olduğunu, evrenin var olduğu olgusundan da Tanrı'nın varlığına ulaşıldığını savunuyordu.[102]

Evrenin belli bir başlangıca sahip olması, varlık nedeninin kendisi olmaması, ondaki düzen ve amacın kendisinden kaynaklanmadığı düşüncesini beraberinde getirmiştir. Teistik inanç bu noktadan hareketle Kozmolojik Kanıt'ın bir adım daha ötesine geçerek yeni bir yaklaşımla Tanrı'ya temel oluşturma gayretine girişmiştir. Büyük ölçüde Kozmolojik Kanıt'tan beslenen bu yeni yaklaşıma göre, evrende sadece muhteşem bir düzen yoktur. Bu düzeni meydana getiren bütünün parçaları arasında, insanı hayrete sevk edecek derecede bir düzen, uyum ve bütünlük söz konusudur. Yoğun bir çeşitlilik içerisinde bütünlüğün, düzenin ve uyumun olması, orada bir gayenin güdüldüğü izlenimini uyandırır. Bu gayeyi evrenin kendi içerisinde aramak elbette mantıklı bir çaba olmayacaktır. O halde evrende var olan bu düzen ve gaye kendisi dışında bir varlığa referans teşkil etmektedir. Özünde evrendeki amaçlılıktan harekete ederek Tanrı'ya ulaşılabileceğini düşünen teistler, bu yöntemin sunumunu Teleolojik Kanıt ismiyle ortaya koymuşlardır.

Teleolojik Kanıt genel itibariyle, olayların, nesnelerin, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlemelerimizin (kendilerine biçtiğimiz değerlerin), yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunur. Evrende var olan her şey teleolojik bir sistem içinde gelişir. Bu durumun izlerini metafizik, teoloji, ahlak ve bilim gibi muhtelif birçok alanda da görmek mümkündür. Bu yönüyle düşünüldüğünde doğanın da bir amaca göre düzenlenmiş ve bir hedefe yönelmiş olduğunu ilke olarak kabul etmek gerekir.[103]

---

[102] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, (İstanbul-1999), s.522-523
[103] Edward Craig, "God", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed.), Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2005, s. 323

Metafizik açıdan düşündüğümüzde, evrene birtakım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verilmiş olduğunu görürüz. Bunu teoloji açısından düşündüğümüzde işin içine harici bir gücü fail neden olarak katmamız gerektiği sonucu çıkar. Zira teolojik açıdan evreni kendi içindeki düzenin ve amaçlılığın nedeni olarak görmek mümkün değildir. Öyleyse evrende var olan her şey belli bir amaç gözeten, akıllı bir varlık tarafından meydana getirilmiştir. Gezegenimizin de dâhil olduğu bu evrende tüm galaksilerin, dâhil oldukları sistem içerisinde sergiledikleri uyumlu, düzenli ve amaçlı hareketleri ancak kozmik bir mimar tarafından inşa edilebilecek bir şeydir.[104] Dolayısıyla doğadaki her şey Tanrı denen varlık tarafından, belli bir gaye gözetilerek meydana getirilmiştir.

Evrenin varoluş sürecinde Tanrı her şeyi olması gerektiği gibi düzene koymuştur. Öyle ki, âlemin ortaya çıkışında başlangıçtaki durumlardan herhangi biri, o zaman olduğundan farklı olsaydı, bildiğimiz haliyle hayat asla var olamazdı. En önemlisi de şuurlu varlıklar olarak biz, bu sürece şahit olmak için burada olamazdık. Eğer Büyük Patlama (Big Bang) sonrası evren farklı bir hızda genişleseydi, hayat evirilip ortaya çıkmazdı. Başlangıç merhalesinde milyarda birlik bir azalma, sıcaklıklar on bin derecenin altına düşmeden yeniden çöküşe yol açabilirdi. Ve milyonda bir oranında vaktinden önce bir artma, galaksilerin, yıldızların ve gezegenlerin büyümesini engellerdi. O halde, her ne kadar biz fiziksel hadiselerin gelişmesini tabii olarak tasvir edebilsek de, onların bizzat olmuş olmaları ve hayatın evirilmesi için zorunlu kalıpta ve dar bir alanda olmaları şuurlu bir tasarımcının var olduğuna işaret eder. Şu halde ortada bilinçli bir hayat üreten bir âlem olmasının en iyi izahının, bir yaratıcının amaçlı faaliyeti olduğunu iddia etmek makuldür.[105]

Tanrı hakkında delil oluşturma çabasının neticelerinden biri olan teleolojik yaklaşım için verilmiş bilinen örneklerden birisi William Paley'in (1743-1805) saat örneğidir.[106] Paley'in buradaki temel düşüncesi, saatle onun ustası arasındaki bağlantıyı, evrenle onun mimarı arasında var saydığı ilişkiye benzetmesidir. Bir saati tahlil ettiğimizde ondaki çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumuna hayran kalırız. Bütün

[104] Edward Craig, *a.g.e.,* s. 323
[105] Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç*, s.124-125.
[106] William Paley, "Doğal Teoloji", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, çev. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 79-81.

tekerlekler, çarklar ve zemberekler öyle yapılmış ve öyle ayarlanmıştır ki, onların hareketiyle saat zamanı tam olarak gösterir. Bunu görünce 'bu saati bir amaç doğrultusunda ve bir hedefe göre hareket ettiren akıllı bir usta vardır' demekten kendimizi alamayız. Tabiata baktığımızda da, hemencecik aynı çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumunu keşfederiz. Saatte var olan her tertip alameti, her tasarım tezahürü, tabiat dünyasında da vardır. Ancak şu farkla ki; tabiat dünyasındaki hem daha büyük hem daha çoktur ve onun derecesi her tür hesabın ötesindedir. Mesela sadece gözün bütün parçaları arasındaki hayret verici vasıta-gaye düzenine ve görme gayesine dikkat edin. Her bir parça bütüne katkıda bulunmaya oldukça elverişlidir. Öyle ki bir tek parça bile kötü işlerse görme olumsuz olarak etkilenir. Eserler -tabiat ve saat- birbirine benzer oldukları için, tabiatın saatte olduğu gibi akıllı ve amaç sahibi bir ustasının olduğu sonucuna varmamız oldukça makul bir durumdur.[107]

Teleolojik yaklaşımın temelde evrenin yasaları ile insan zihni arasında bir ilişki kuran, evren makinesini doğal işleyen bir çark olarak gören ve Tanrı'yı da bu doğal mekanizmanın bir parçası olarak değerlendiren doğal teolojiden kaynaklandığını görmekteyiz. Böyle bir yaklaşım Paley örneğinde olduğu gibi saatin mekaniğini başka türlü analiz etmeye fırsat vermez. Zihni de bu şekilde düşünmeye motive eder. Dolayısıyla insan evren makinesinin mekanikliği ve onun bir kurucusunun olduğuna aslında kendi akıl analizi vasıtasıyla ulaşır. Fakat bu durum yine de, evrenin bir yapımcısı olduğu fikrini reddeden ve doğadaki düzeni, doğanın kendisi ile ilişkilendirip açıklayan ateist yaklaşım açısından hiçbir anlam ve değer ifade etmez. Bunun güzel bir örneğini biz Richard Dawkins'in şu yaklaşımında görüyoruz:

> Eğer doğada düzenleyici bir kuvvet varsa, bu amaçsız kuvvetlerdir ve bir saatçiden söz etmek gerekiyorsa, teistlerin iddia ettiğinin aksine bu saatçi kördür. Görünenin aksine, doğadaki tek saatçi amaçsız kuvvetlerdir. Yine de bu kuvvetler çok özel bir biçimde düzenlenmiştir. Gerçek bir saatçi öngörü sahibidir. Geleceği hayal eder, zembereklerini, dişlilerini ve aralarındaki bağlantıları planlar. Oysa Darwin'in keşfettiği ve tüm yaşam biçimlerinin var oluşlarını ve bir amacı varmış gibi görünmesini artık

[107] Michael Peterson vd., *a.g.e.*, s.122.

> açıkladığını bildiğimiz, kendiliğinden, bilinçsiz kör sürecin, yani doğal seçilimin hiçbir amacı yoktur. Doğal seçilimin aklı ve düş gücü yoktur. Doğal seçilim, geleceği planlamaz. Geleceği görme yetisi ve öngörüsü yoktur. Doğal seçilim hiçbir şey görmez. Doğanın saatçi olduğu söylenecekse, bu saatçinin kör olduğu da söylenmelidir.[108]

Tanrının varlığını kesin bir dille inkâr etmiş Antony Flew'ün bilinen ateistik düşünce sistemi içerisinde de teistik kanıtlar vasıtasıyla temellendirmelere asla yer yoktur. Bu tür gayretler Flew için olmayan bir şeyi dolambaçlı yollardan meşrulaştırmaya çalışmaktan öte bir anlam taşımaz. Flew, doğanın sonradan meydana gelmiş olması ve içerisinde muhteşem bir amaç ve düzen barındırıyor olmasının harici bir nedenle ilişkilendirilmeksizin anlaşılamayacak olması iddiasının bu tür bir zihniyetin sahibi Thomas Aquinas tarafından felsefeye sokulmuş olduğunu dile getirir. Bu iddianın özeti şudur: "Her şeyde (yerde) bir düzen ve amaç vardır. Düzen ve amacın var olması ise, kişiye bu düzenin ardında bir düzenleyicinin var olduğunu gösterir ve onu bu inanca götürür."[109] Ancak burada Flew teistin bu düşünme biçimiyle iddiasına konu ettiği nedeni gösteremeyişini onun adına çözülmesi mümkün olmayan bir sorun olarak görür ve bu müdafaa biçimini reddeder.

Flew amaç ve düzen fikrinden hareketle bir düzenleyicinin gerekliliğine hükmetmeyi haklı kılacak hiçbir delilin olmadığında ısrar eder. Doğada bir düzen vardır ve bu doğrudur. Fakat doğadaki düzen bir düzenleyicinin varlığını gerekli, zorunlu kılmaz. Flew'a göre teoloji ile ilgilenenler böyle bir tutum sergilemekle dikkatleri aslında başka bir tarafa çekmek istemişlerdir. Zira onların yaptığı bir kafa karıştırma faaliyetidir. Tanrı ile ilgili kullandıkları, fakat hiçbir karşılığı olmayan "evrenin dışında, ötesinde, üstünde veya aşağısında" gibi bir takım muğlâk ifadelerle sadece kafa karışıklığına neden olmaktadırlar. Gerçekte bu tasvirlerin herhangi bir şeyi açıklığa kavuşturma gibi bir gücü ve anlam bakımından da hiçbir değeri yoktur.[110]

Evrende var olan düzeni kendisi dışındaki bir şeyle ilişkilendirmek için aslında çok geçerli ve gerekli bir neden yoktur. Bu keyfi bir tutumdur ve bir yakıştırmadan

---

[108] Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, Tübitak Yayınları, Ankara 2002, s.7.
[109] Antony Flew, *God and Philosophy*, Prometheus Books, New York 2005, s. 58.
[110] Flew, *a.g.e.,* s.77-78.

ibarettir. Esasında düzenin nedenini dışarıda değil bizzat evrenin kendi içerisinde aramak gerekir. Flew, bizim düzene dair evrende gözlemlediğimiz bütün özelliklerin aslında evrenin kendisi tarafından üretilen ve bizzat kendisine ait özellikler olduğunu iddia eder. Onunla ilgili kendi kendimize düşündüğümüz her hususta fark edebileceğimiz tek şey, bu düzenin başka hiçbir yerden alınmamış, bütünüyle kendisine ait bir düzen olduğudur. Bu aynı zamanda evrenin temel, karakteristik özelliğidir. "Eğer buna rağmen, bir teist derse ki, 'tabiattaki düzen, bir düzenleyici fikrine inanmayı gerekli kılar', o zaman bu ifadenin ispat yükümlülüğü ona ait olur, bir natüraliste değil."[111]

Evrenin dışında bir şeyden bahsetmek, aslında hiçbir şeyden bahsetmemek anlamına gelir. Esasında evrenden söz ederken onun dışında herhangi bir kaynağa başvurmamak, açıklamayı evrenle sınırlı tutmak en makul olandır. Tabiattaki güzellikler herkeste hayranlık uyandırabilir. Fakat doğaya hayran olmak ile Tanrı'nın varlığı birbirinden tamamen ayrı konulardır. Birbirine karıştırılmaması gereken ve özellikle bilimsel bir temelde tartışılmaması gereken hususlardır. Sonuçta teleolojik yaklaşım, bilimsel olmaktan ziyade felsefi bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu tartışmanın ortaya çıkardığı problem de, felsefi bir problem olmalıdır.[112] Bu noktada evrenin düzenini harici bir nedenle ilişkilendirmek yerine, "evrendeki en karmaşık varlıklar, hatta insanlar bile bilinçsiz, fiziksel ve mekanik kuvvetlerin bir ürünüdür" demek çok daha doğru bir yaklaşım olacaktır.[113]

Flew, örnekler arasında benzerlik kurarak kıyaslama yapma noktasında dikkatli olunması gerektiği, bu noktada özellikle teist anlayışın tabiat içerisindeki birtakım vakalardan hareketle bunu Tanrı-evren arasında kurulabilecek bir analojiye teşmil etmelerini uygun bulmaması yönünden Hume'la[114] benzerlik gösterir. Aynı şekilde, evreni kendi koşulları içerisinde kalarak açıklamanın en makul yöntem olması gerektiğini savunması da bütünüyle Hume'un etkisindedir. Nitekim Hume, düzenliliğin, her bir maddenin kendi içinde düşünülmesi gereken bir durum olduğunu iddia eder.

---

[111] Flew, *a.g.e.*, s. 69.
[112] Antony Flew, *God and Philosophy*, s.79.
[113] Antony Flew, *There is a God*, s.73.
[114] Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (ed.) Norman Kemp Smith, Thomas Nelson & Sons, London, 1947, s. 16.

Düşünce bu sistem üzere inşa edildiğinde, o zaman ilk düzen koyucunun kim olduğu ve bu düzeni kimin tasarladığı sorusuna da gerek kalmaz. "Tanrı'yı bir ilk neden olarak kabul ettiğimizde, onu neyin meydana getirdiğini de cevaplamak zorunda kalırız. Oysa her bir maddenin, bu düzenliliği kendi içinde barındırdığı kabul edilirse, maddi dünyanın dışına çıkılmadığı gibi, soruşturma da bizzat maddede durdurulmak zorunda kalacaktır."[115]

Önermelerin bir anlam ifade edebilmesi için, olgusal içerik taşıması, gözlem ve deneye açık olması ya da yanlışlanabilir olmaya imkân tanıması gibi şartları gözeten Flew'ün kendi prensipleri açısından din diline ait ifadeleri anlamdan yoksun sayması bir noktaya kadar makul görülebilir. Fakat evrenin varlığını, ondaki amaç ve düzeni Tanrı ile açıklamaya çalışan Teizmin müdafaasına yönelik eleştirileri aynı hoşgörüyü hak edecek nitelikte değildir. Çünkü o bir taraftan evrendeki düzenin, onun dışındaki bir şeyle açıklanabileceğini anlamsız ve saçma bir yaklaşım olarak görürken, diğer taraftan tüm bu düzeni bir tesadüfe, bilinçsiz ve amaçsız mekanik kuvvetlere bağlayabilmektedir. Oysa bu tür bir açıklama, teistik açıklamaya göre çok daha karmaşık, mantıki açıdan çok daha sorunludur. Dahası i"lgi duyduğu her iddia için mantıklı temellendirmeler isteyen Flew'ün, evren gibi olağanüstü bir yapıyı tesadüflerin ortaya çıkardığı bir durum olarak izah etmesi anlaşılır gibi değildir.

3. 3. Dini Tecrübe Delili

Teistik Tanrı inancına sahip filozof ve teologların Tanrı'nın varlığına dair ileri sürdüğü delillere baktığımızda, bunu bazen dış âlemden devşirme bir takım verilerle, kimi zaman da kendi iç âlemine, psişik özelliklerine müracaatla yapmaya çalıştıklarını görürüz. Bu çerçeve gözetildiğinde, dış âlemin sağladığı imkânlar genel olarak Kozmolojik ve Teleolojik Kanıtların inşası için kullanılmışken, insanın kendisinden hareketle Tanrı'yı keşfi "Dini Tecrübe" olarak ifade edilmiştir. Dini tecrübe, diğer iki kanıtlama yönteminin aksine dış âlem veya doğa yerine insanın kendisini merkeze koyar. Dini Tecrübe vasıtasıyla Tanrıyla ilişki, ona inanma, yaklaşma, birleşme,

---

[115] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, Ankara 1995, s. 170.

varlığını onda yani tanrısal varlıkta yok etme gibi çeşitli şekillerde gelişir. Dini tecrübe, tüm bu deneyimlerin sağladığı vecd hali neticesinde Tanrı'nın var olduğunun bilinebileceğini savunur.[116] Fakat bu tecrübenin bir kişi açısından mümkün olması her şeyden önce onun daha işin başında iken "mümin" olmasını gerekli kılar.[117] Zira böyle bir tecrübe mümin olmayana açık değildir ve hatta böyle bir altyapıya sahip olmayan birisiyle bu tecrübe hakkında konuşabilmenin olanağı da yoktur.

Dini tecrübe, bazı felsefecilere göre çok özel bir alan olarak görülür. Bu noktada, klasik ampirik tecrübeyle karıştırılmamasına özellikle dikkat çekilir. Büyük teistik dinler perspektifinde düşünüldüğünde, dini tecrübenin aslında bu dinlerin belli bir alanına karşılık geldiği, bütün bir dini algıyı bu isim altında temsil etmediği görülür. Örneğin İslam'ın dini tasavvuru içerisinde, dini tecrübe daha ziyade İslam Tasavvufu geleneğinde var olan vecd, zevk gibi şiddetli dini halleri veya hayatı anlatmak için kullanılan bir tabir olmuştur. Bundan dolayı kimi zaman dini tecrübe yerine müşahede, mükaşefe gibi tabirlerin kullanıldığı da vakidir.[118]

Dini tecrübeyi duyu algıları ile elde edilen bir tür "farazi, gibi" tecrübe tarzında algılayan filozoflar da olmuştur. Burada dini tecrübe ile önümüzde duran fiziksel bir nesnenin algılanmasına benzetilebilecek, yani algıyla elde edilen, tanımaya dayalı bir bilgi formu kastedilir. Bu nedenle dini tecrübe, bazı seçkin kişilerin yaşadıkları, "Tanrıyı görme" veya "O'nunla buluşma" anlamına gelen bir mistik ya da sezgisel tecrübe olmayıp, bilakis tüm inananların inançları aracılığıyla evrende olup bitenleri, "Tanrı'nın işleri olarak algılama" tecrübesidir.[119]

Hayatı ve evreni dini yönden tecrübe etmenin anlamı, dindar insanların, diğer bir dünyanın farkında olmaları ve onu tecrübe etmeleri değildir. Bilakis, dindar olmayanlarca da tecrübe edilen aynı dünyayı değişik bir yolla tecrübe etmesi ve yorumlaması anlamındadır. Dindar ile dinsiz (burada dinsiz olarak yapılan nitelemeden kasıt, yaratıcı bir tanrı fikrine sahip olmayan kişi kastedilmektedir) kişi aynı dünyada yaşamakta ve aynı dünyayı tecrübe etmekte olmalarına rağmen, dindar kişi dünyada

---

[116] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 242.
[117] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s. 82.
[118] Aydın, *a.g.e*., s. 81.
[119] John Hick, *Faith and Knowledge*, Williams and Collins, Glaskow, 1978, s. 96.

oluşan tabii olaylarda, dindar olmayanlarca görülemeyen birtakım dini anlamlar görmektedir.[120] İşte bu duyguyu ona veren, sahip olduğu dini inançtır.

Teist bir filozofun Tanrı hakkında takındığı ve Flew ile büyük oranda ters düştüğü tutumlardan birisi de, içsel bir tecrübe ve mükaşefe ile Tanrı'nın bilinebileceği ihtimal ve imkânına açık olmasıdır. Dini Tecrübe başlığı altında zikredilen bu inanç, teist inanca sahip birtakım filozoflar tarafından Tanrı'yı bilme, tecrübe etme yollarından birisi olarak takdim edilmiştir. Pek tabiidir ki Flew, böyle bir tecrübeye ve bu tecrübe ile ortaya konulacak iddialara olumlu yaklaşmamıştır. Hatta Flew bu konuda teistik düşünce ile kendisi arasındaki duruş farklılığını sadece akademik bir tartışmanın meydana getirdiği ayrılık olarak görmemiş, bunun çok ötesinde, temel bir duruş farklılığı olarak düşünmüştür.

Flew, Teistik Tanrı inancına sahip olan filozofların Tanrı hakkındaki iddialarını ortaya koyarken genel anlamda iki yöntemden istifade ettiklerini söyler. Bunlardan birincisi doğal teoloji, bir diğeri ise vahiy veya tecrübe diyebileceğimiz doğaüstü bir bilgilendirilme biçimi veya iç keşiftir. Bunlardan birincisi olan doğal teoloji, doğa üzerinden akıl yürütme ile belli deliller üretip bunu Tanrı hakkında ispat girişimi olarak kullanmaktır. Flew bu ve benzeri çabaları "*God and Philosophy"* adlı çalışması ile geçersiz kıldığına inanır. Bu durumda vahiy, teistik Tanrı inancına sahip olanların, Tanrı hakkında konuşabilmelerine imkân tanıyan tek seçenek olarak kalmaktadır. "Bize göre vahiy, inanç sahibi birisinin Tanrı hakkında bilgi sunmasına imkân tanıyabilecek tek kaynak (gibi durmaktadır) durumundadır."[121] Burada Flew'ün vahiyle kastettiği şeyin, klasik anlamda dini metinlerde yerini bulan ifadeleri de aşan, sezgi, ilham ve birtakım keşifleri de içerdiğini belirtmek gerekir.

Flew'ün klasik bilgi anlayışı içerisinde bu şekil bir ifade biçiminin bilgi sunmaya elverişli bir yöntem olarak değerlendirilmesine elbette olanak yoktur. Doğrusu kendisi buna izin de vermez. Fakat teistik dilin kendini ifade etmesine olanak tanıma, tartışmasını bu söylem üzerinden yürütebilme ve belki de kendisini haklı çıkarabilme adına buna fırsat tanımış gibi gözükmektedir. Diğer taraftan bu söylem, anlaşıldığı

---

[120] Hick, *a.g.e.,* s. 116.
[121] Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 124

üzere Flew'ün kendisinden ziyade teistik söylem adına kullanılmış bir ifade mahiyetindedir.

Flew'ün, ateizmi müdafaa ettiği dönem boyunca temel amacı teistik söyleme olan güveni sarsmak olmuştur. Eğer o bir şekilde Hıristiyan inancına ait söylemi zaafa uğratmayı başarabilirse, kendince vahiy geleneği ile yapılan sunumun geçerliğini de doğal olarak ortadan kaldırmış olacaktı. Bu münasebetle dini tecrübe adı altında ileriye sürülen iddialar onun açısından üzerine yoğunlaşılabilecek en uygun hedefti. Her şeyden evvel, dini tecrübe kavramı Flew açısından çerçevesi belli olmayan, kavranması güç, ne anlama geldiği tam olarak tespit edilemeyen muğlâk bir ifadedir. Hatta bu kavram, bünyesinde çok temel ve hayati bir takım belirsizlikler de taşımaktadır. Öyle ki dini tecrübe dediğimiz şeyin gerçekte neyi kapsadığı ve neyi dışarıda bıraktığı, bizzat bu tecrübeyi yaşayan açısından bile net değildir.

Objektif bir yaklaşım sergilendiğinde, Flew'ün dini tecrübe meselesini ele alışında kısmen haklı olduğunu söylememiz gerekir. Bir teist eğer dini tecrübe ile tam olarak neyi kastettiğini söylemiyorsa, pekâlâ psikolojik zemini olan her türlü his bu kapsam içinde değerlendirilebilir demektir. Hayallerin, sanrıların, çeşitli inançların, kişisel donanımdan kaynaklanan benimseyişlerin, bilgi, tasavvur ve hatta halüsinasyonların dahi bu tecrübe alanına girmesi mümkündür. Bunu engellemek olanaksızdır. Diğer taraftan dini tecrübe, kişiye mahsus bir durum olması gerekirken, başkaları tarafından kabul edilmesi umulan bir gerçeklik gibi de sunulur. Oysa hepimizce malumdur ki, açıklığı, eşit ölçüde herkese hitap etmeyen, doğruluğu ve yanlışlığı hususunda objektif bir değerlendirmeye müsait olmayan ve sırf bir kişiye mahsus bir tecrübe, ancak o tecrübe sahibinin kendisini bağlar.

Peki, dini tecrübenin mümkün olduğunu savunan bir teist için durum böyle midir? Tabi ki hayır. Teist açısından bakıldığında dini tecrübeye kaynaklık eden bizzat Tanrı'nın kendisidir. Ona inanan için bu, Tanrı tarafından imanı karşılığı bahşedilmiş bir ödül gibidir. Bunu anlayabilmek için bu duygu zeminine sahip olmak gerekir. Teistin, Tanrı ile ilgili tecrübesini güncellemeye ya da doğrulamaya ihtiyacı yoktur. Tanrı'ya dair imanı, tek başına bunun garantörüdür. Oysa Flew, gerçekte böyle bir tecrübeyi garantileyecek hiçbir kriterin olmadığını düşünür. Eğer bir kişi Tanrı'nın

kendisiyle konuştuğunu ifade ediyorsa, Flew böyle bir kişiden derhal şüphe edilmesi gerektiğini savunur. Bizatihi kendisi baştan aşağı sorunlu olan böyle bir meselede, buna inanmasını sağlayacak sözde argümanlara asla itibar etmeyeceğini söyler. "Bir kişinin, Tanrının rüya yoluyla kendisiyle konuştuğunu ileri sürmesi, benim açımdan, rüyasında Tanrı ile konuşuyor olduğunu gördüğünü ifade etmesinden daha fazla bir değere sahip değildir."[122]

Dini tecrübe ile ilgili bir başka sorun, bunu dile getiren insanın gerçekten bunu yaşayıp yaşamadığına dair bir verinin elimizde olmamasıdır. Pekâlâ, böyle bir kişi bilerek (kasıtlı) veya bilmeyerek bizi aldatıyor olabilir.[123] Fakat netice itibariyle yine de bizim, dile getirilen hususla alakalı eğer bir kanaate sahip olacaksak, iyi niyetli olmamız ve söylenene kulak vermemiz gerekir. Çünkü hakikatin ortaya çıkması için bundan başka bir yol yoktur. Sonuçta kendi dışımızda bir kişinin ne düşündüğünü veya hissettiğini anlamanın en iyi yolu bunu ona sormaktır. Belki bize yanıt vermeyebilir, belki de verdiği yanıt doğru olmayabilir. Fakat genel olarak bize bir tepki vereceği kesindir. İnsanların bazen kendileriyle ilgili verdikleri bilginin doğru olamayışı, bütünüyle onların dürüst olmadıkları anlamına gelmeyeceği için bu yolu denemeliyiz.[124]

Flew açısından düşünüldüğünde, dini tecrübe olarak ortaya konan şey tek tip olmayan, aksine çok çeşitlilik gösteren; ihtiyaçlardan, ilgilerden, alınmış eğitimden, psikolojik ve sosyolojik her türlü etkiden beslenerek ortaya çıkmış hususiyetlerdir. Bu itibarla da bağımsız ve kendi başına tecrübe edilmiş durum olarak kabul edilemezler. Bundan dolayı dini tecrübe diye nitelenen tecrübe sadece dinden kaynaklanma gibi tek bir yerden beslenme noktasında pek de özgün değildir.

Hıristiyan geleneği içerisinde, Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen Aziz Pavlus (Saul)'un tutumundaki dönüşümü dile getiren ifadeler, dini tecrübeye uygun örneklerden birisidir. (Acts 9: 1-19)[125] Anlatılan kıssaya göre Saul, dönemin Yahudilerinin dini lideri konumundaydı. En büyük öfkesi, Hz. İsa'nın öğretilerini takip eden Yahudilere karşı idi. Bir ara özellikle Şam bölgesinde bu öğretiye karşı artan ilgiyi

---

[122] Antony Flew, *God and Philosophy,* s. 126
[123] Flew, *a.g.e.,* s. 126.
[124] Alfred J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, Baltimore 1956, s. 205
[125] http://www.biblegateway.com/resources/commentaries/IVP-NT/Acts/Pauls-Conversion, erişim, 28.12.2012

kesmek için bölge kiliselerine mektuplar göndermiş, bu tutumu sürdürenler için ceza ve hapis tehditleri yapmıştır. Kendisi oldukça zalim ve kıskanç bir karaktere sahipti. Dediklerini gerçekleştirmek üzere beraberindeki bir grupla Şam'a doğru yola çıktı. Şam yolunda ilerlerken bir ışık çakması gördü ve derhal yere kapandı. Yerden kendisine "Saul! Saul! Neden bana zulmediyorsun?" diye bir ses duydu. "Sen kimsin azizim?" diye mukabelede bulunduğunda; "Ben senin cezalandırmaya çalıştığın İsa'yım. Şimdi şehrine dön ve ne yapman gerektiğini halkına anlat." diye bir karşılık aldı. Bu sesi onunla beraber yola çıkan arkadaşları da duydular. Fakat herhangi bir kişi görmediler.

Saul gözleri kör olmuş bir biçimde ayağa kalktı ve yanındakiler refakatinde Şam'a gitti. Üç gün süresince kör olarak kaldı. Şam'da yaşayan ve Tanrı tarafından gözlerini iyileştirmek üzere gönderilen bir kişi sayesinde düzeldi. Bu durum üzerine Hıristiyan inancını kabul etti. Bu yeni inancı istikametinde Yahudi sinagoglarında vaazlar verdi ve bu doğrultuda İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu söylemeye başladı. Artık o bütünüyle hayatını bu öğretiye adamıştı. Hıristiyanların önde gelen liderleri; Hıristiyanlar için en büyük zalim olarak bilinen bu şahsın dönüşümüne ilk başlarda inanmadılar. Fakat Paul, Jarusalem'e gitti ve burada yaşayan halkı, kendisinin artık yeni bir kişi olduğuna, onlardan biri olduğuna ikna etti. Bundan sonraki yaşamında birçok işkenceye, aşağılamaya, hapse ve türlü zorluklara maruz kalmasına rağmen o yine de Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu iddiasını sürdürmeye devam etti.

Hıristiyan inancı açısından Saul'ün yaşadığı bütünüyle dini bir tecrübedir. Ondaki değişim, çok radikal ve kalıcı bir değişimdir. Bunu başka türlü açıklamanın yolu yoktur. Cahil birisi değildir ki kandırılmış olsun. Saul oldukça iyi bir eğitim almış üst düzey Yahudi bir din adamıdır. Üstelik yaşanan bu olay bir kişinin şifahi anlatımına da dayanmaz. Saul'le birlikte o gün bu yolculuğu yapan yol arkadaşları tüm bu yaşananların canlı şahidi olmuştur. Bir teist açısından, yaşam biçiminde meydana gelen olağanüstü sayılabilecek bu düzeyde bir değişimden Tanrısal etkiyi çıkarırsanız geriye bir şey kalmaz, hatta yaşanan her şey anlamını kaybetmiş olur. Bu nedenle olayı dini tecrübe dışında herhangi bir şeyle açıklamanın imkânı yoktur.

Bir insanın düşünce ve inanç dünyasında bütün bir yaşamını temelden etkileyecek köklü değişiklikler olabileceğine ihtimal verenler yanında, böyle bir

değişimin sadece davranışların değişimi düzeyinde kaldığını ileri sürenler de olmuştur. Gerek inanç, gerekse düşünce anlamında bir değişimden söz ediliyorsa, bunun genel olarak karakter değişimine yönelik bir belirleme olduğu varsayılır. Fakat bunu bir davranış değişimi olarak algılayanlar açısından karakter değişimi olanaksızdır. İster davranış değişikliği olarak alınsın, isterse karakter değişimi olarak alınsın, tarihin belli dönemlerinde özellikle de vahiy geleneğine sahip dinlerin muhatabı toplumlarda bazı köklü değişimlerin yaşandığı bilinen bir durumdur. Dolayısıyla dini tecrübe ve bu tecrübe vasıtasıyla yaşamda meydana gelebilecek birtakım farklılaşmaların olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte bu tecrübenin gerçekte nasıl bir tecrübe olduğunun da doğru bir ayırımının yapılmasının gerekliliği muhakkaktır.

Flew her şeye rağmen dini dönüşümler dâhil, bizim düşüncelerimizde, hislerimizde, duygularımızda, dolayısıyla bunlara bağlı olarak davranışlarımızda meydana gelen değişimlerin, Tanrı'nın kudreti veya çalışması sayesinde gerçekleştiğini düşünmenin yanlış olduğunu ileri sürer.[126] Eğer bizim böyle bir kanaate sahip olabileceğimiz güçlü bir şekilde ileri sürülecek ve bizden de buna saygı duymamız beklenecekse, bu iddia sahibine bir görev düşer. O da Tanrı'nın yaşam alanına müdahalesinin nasıl bir müdahale olduğunu, şüpheye imkân tanımayacak bir şekilde açıklamasıdır. Bunu yapabilmesi için de Tanrı kavramıyla tam olarak neyi ifade veya işaret ettiğini sağlıklı önermeler yoluyla dile getirmesi gerekir. Bunlar yapılmadıkça –ki Flew'ün kendi felsefi anlayışı açısından bu mümkün değildir- böyle bir şeye ikna olmamız beklenemez.[127]

Flew'e göre, Tanrı hakkında fikir sahibi olmanın bir aracı olarak dini tecrübeyi referans olarak almak, bu yolla Tanrı'nın varlığının kavranacağını savunmak, Tanrı'yı düşüncenin nesnesi haline getirir. Onun varlığını dini tecrübe adı altında düşünceye bağlı, bir anlamda onun ürünü bir varlık konumuna indirger. Bu ise, Tanrı'nın her şeyden bağımsız, kendisinde ve eşsiz bir varlık olduğu iddiasına gölge düşürür. Bu her şeyden önce Teist Tanrı anlayışına sahip düşüncenin kendi düşünme kalıpları içerisinde çelişkiye neden olur. Bu sebeple Tanrı'yı teistik inançtan kaynaklanan düşüncenin bir

---

[126] Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 127
[127] Flew, *a.g.e.,* s. 127.

fenomeni olarak görmek, O'nun varlığını ifade etme yollarından biri olarak, dini tecrübeye kapı açmak, reddedilmesi gereken bir tutum olmalıdır.[128]

Tanrının var olduğuna inanmak, bunun gerçek olduğunu düşünmekle, bu düşünceden bir hakikat olarak söz etmek bütünüyle farklı şeylerdir. Bunları aynı şeylermiş gibi düşünmek, Flew'e göre kabul edilemez bir durumdur. Hıristiyan inancının iddiasının aksine, İsa'nın Tanrı ile ilişkisi üzerine geliştirdiği söylem biçimi, insanlar açısından tam olarak karşılık bulmamıştır. Kaldı ki söylemin felsefi anlamda ikna edici bir tarafı da yoktur. Ne Tanrı'nın kendisi hakkındaki inancımız, ne de onun varlığıyla ilişkilendirdiğimiz evren üzerindeki ona bağlı etkiler son tahlilde birer gerçeklik olarak ifade edilmeye uygun değildir.[129]

Flew'ün değerlendirmesi, Tanrı'ya olan inancın, bizatihi O'nun varlığından değil de; kişinin düşünce dünyasında, O'nun varlığına dair geliştirdiği birtakım inanç ve düşüncelerden kaynaklandığını ima eder gibidir. "*Tanrı vardır.*" demek bir anlamda "*Tanrının var olduğunu düşünen, inanan insanlar vardır, o halde Tanrı vardır*" demek gibi bir şeydir. Bu durumda Tanrı, inanan için var, inanmayan için var olmayan bir obje konumundadır. Fakat Teistik inanç açısından Tanrının varlığı, birilerinin ona inanmasına veya inanmamasına, ya da varlığının belli yöntemlerle ispatlanabilir olup olmamasına değil, bizatihi onun var olduğu gerçeğine dayanan bir inançtır. Dolayısıyla Tanrının varlığı, inançtan kaynaklanan değil, inanca kaynaklık eden temel bir varoluştur.

Bu noktada Flew için sorun teşkil eden esas konu, bireysel tecrübeyi ya da sübjektif doğrulamayı bir objektifleştirme operasyonuyla kanaatin temeli yapmaya çalışmaktır. O'nun açısından bakıldığında tek başına bu yaklaşım bile felsefi duruşumuz adına haklı bir sorgulama nedenidir. Çünkü objektif gerçeklikler, sübjektif değerlendirmelerden farklıdır, ne oldukları hususu herkese açıktır ve yapısı itibariyle tartışmaya açık değildir. Fakat subjektif yargı ve kanaatler için bunu söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı kişisel kanaatlerden yola çıkarak bundan kesin ve direkt objektif çıkarımlar yapmak yanlıştır. Dini tecrübe olarak ileri sürülen şey ancak kendisi

---

[128] Flew, *a.g.e.,* s. 128.
[129] Flew, *a.g.e.*, s. 128.

için bir referans olabilir. Bu tecrübeyi herhangi bir şeyin kanıtı, hele Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak görmek kabul edilemez bir girişimdir. Mantıksal olarak bu çıkarımları temellendirmek de imkânsızdır. Bir kere ve bir kişi tarafından tecrübe edilmiş durumla, objektif bir durum arasında fark gözetmeksizin konuşmak felsefi anlamda büyük bir hatadır. Özellikle bu durumu tartışma alanından kaçırmak için onun doğrulanması adına gerekli olan gerekçelendirme nedenini bizzat bu tecrübenin kendisi olarak iddia etmek ise çok daha büyük bir hatadır.[130]

Netice itibariyle, "Tanrı vardır" ifadesi kesin bir hüküm içerseydi bu herkese açık objektif bir ifade olurdu ve onun varlığını ortaya koyma noktasında yan yollara sapmak için bir neden kalmazdı: "Bu düzeyde bir iddia ile dile getirilen bir Varlık (var oluş) mutlaka doğru olmalıdır. Onun varlığını argümanlarla ortaya koymanın, kanıtlamaya veya karşılamaya çalışmanın bir gereği olmamalıdır. Gerçekte bunun bir faydası da yoktur. Zira varlığı kesin olan bir şey hakkında dolaylı yolları zorlamak, lüzumsuz bir uğraştan öteye geçmeyecektir."[131]

4. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÖZGÜR İRADE

4. 1. Kötülük Problemi

Kötü; nitelikleri aşağı olan, hoşa gitmeyen, işe yaramayan, değersiz olan şey demektir. Eski Türkçe karşılığı, "fena" ve "şen'i" sözcükleridir. "Kötülük" ise, "kötü olma durumu", "zarar verecek iş", "kemlik" ve "şer" olarak belirtilmektedir. Şer olarak gösterilen ve iyinin karşıtı olarak tanımlanan kötü ya da değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey veya ahlak değerlerine ve törel istence karşı olan her şey olarak açıklanmaktadır.[132] Özetle şer ya da kötülük lügatte kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla o, tamamen iyinin (hayr) zıddıdır ve tanımı da bu zıddiyetten hareketle yapılmıştır.[133]

---

[130] Antony Flew, *God and Philosophy* , ss. 131-132.
[131] Antony Flew, *God and Philosophy* , s. 134
[132] "Kötü" ve "Kötülük" kavramları için, bkz., *Türkçe Sözlük*, Hasan Eren vd. Türk Dil Kurumu, Ankara 1988., Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2001.
[133] Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 17.

Kötü ve kötülük kavramları felsefe ve ilahiyatın alanına girince çok daha geniş ve farklı bir boyut kazanmıştır. Filozof ve ilahiyatçılar hayatın bütün olumsuzluklarını bu kavram altına yerleştirerek onu gündelik anlamının dışına taşırmışlardır. Bu kavramdan bazen, faillerin olumsuz davranış ve karakterlerine atıfta bulunmak için, kimi zaman da onların hal ve durumlarını ifade etmek için yararlanılmıştır.[134]

Din Felsefesi merkezli bir yaklaşımda kötülük genel anlamda iki başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan birincisi "ahlaki (moral) kötülük", bir diğeri ise "doğal (natural, physical) kötülük"tür. Ahlaki kötülük, savaşlar, zulümler, tecavüzler, katliamlar, intikamlar ve intiharlar gibi daha ziyade insan merkezli, insanın özgür iradesinin bir neticesi olarak meydana gelen kötülüklerdir. Depremler, seller, kuraklıklar, hortumlar ve çeşitli hastalıklar gibi insanın iradesinden bağımsız olarak meydana gelen kötülükler ise doğal kötülüklerdir. Doğal kötülük için bazen, tabii ve fiziki kötülük nitelemesi yapılsa da bunlar neticede aynı anlama sahiptirler.[135] Kimi filozoflar da, kötülüğün nedenin Tanrı olmadığını ifade edebilmek adına bu ayırıma ihtiyaç hissetmişleridir. Bu sayede maddenin her kemali kabul etmemesini doğal kötülüğe, ahlaki kötülüğü de bütünüyle insana mal etmişlerdir. Böylece Tanrı'nın bu konuda soruluk sahibi olmadığını göstermeye çalışmışlardır.[136]

Flew'ün Kötülük Problemi ile ilgili takınmış olduğu tavra geçmeden önce, bu problemin ele alınışına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyorum. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz üzere kötülük, filozoflar tarafından genel olarak iki başlık altında değerlendirilmiştir. İkisi kadar yaygın olmamakla birlikte bir üçüncü kötülük türü olarak ise "metafizik kötülükten" söz edilir. Bu durumda kötülük çeşitleri asıl itibariyle ikiye, daha geniş bir perspektiften bakıldığında üçe ayrılır: Doğal veya fiziksel kötülük, ahlaki kötülük ve metafizik kötülük.[137]

---

[134] Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 4
[135] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 26.
[136] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1997, s. 151.
[137] Yaran, *a.g.e.*, s. 26.

4. 1. 1. Doğal Kötülük

Doğal kötülük, neliği insan tarafından kesin olarak bilinmeyen birtakım doğaüstü ve insanüstü güçlere atfedilen kötülüktür. Depremler, seller, yanardağ patlamaları, fırtınalar, kasırgalar, kuraklıklar ve hastalık yapan bakteriler genel olarak bu grup içerisinde değerlendirilir. Doğal kötülük, olayların kendisinden ziyade, insanlar üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkiler sebebiyle bu şekil bir nitelemeye konu olur.

Teistik inancın önde gelen temsilcilerinden Richard Swinburne, kötülüğü failin durumuna göre öncelikle *ahlaki* ve *doğal* kötülük olarak ikiye ayırmış, ardından doğal kötülüğü şu şekilde tanımlamıştır: "Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen bütün kötülüklerdir."[138] Bu yönüyle düşünüldüğünde, doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlar için de geçerli olan, hem fiziksel hem de zihinsel acıyı içeren kötülüktür. Hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürükledikleri bütün acı izleri bu türden kötülükler olarak değerlendirilebilir.[139] Maddi fenalıklar da acıdan, hastalıktan ve ölümden oluşan doğal kötülüklerdir. Öyle ki bu kötülükler canlı varlıkların yaşamında adeta bir koşul halini almıştır. Daha çok hastalık ve acı olarak gözlemlenen bu doğal kötülüğün nihai aşaması ölümdür.[140]

Genel olarak insanın kendi etkisi dışında meydana gelen olumsuz durumlar doğal kötülük kapsamında ele alınmakla birlikte, kimi düşünürler insan davranışları neticesinde ortaya çıkan acı ve ıstırapları da bu başlık altında değerlendirmişlerdir.[141] Kimi inanç çevrelerinde de ifade edildiği üzere, bazen insanın hür iradesiyle, Tanrı'nın istemediği şeyleri yapması, ona karşı taat yerine isyan ve zulümde ısrar etmesi bu tür kötülüklere zemin hazırlar. Tanrı insanın bu kayıtsızlığını ve sorumsuz davranışını onun yaşadığı alana deprem, sel, tufan vb. gibi araçlar vasıtasıyla müdahale ederek cezalandırır.

---

[138] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 87.
[139] Swinburne, *a.g.e.,* s. 87.
[140] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 120
[141] Michael Peterson, William Hasker, Bruse Reichenbach, David Basinger, Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 177.

Doğal kötülükler görünüş itibariyle bir afet gibi algılansa da, bunların insanın ahlaki gelişimine katkı sağladığını düşünen filozof ve din adamları da olmuştur. Örneğin, Alvin Plantinga doğal kötülüğü ahlaki kötülükle ilişkilendirir ve doğal kötülük kapsamında meydana gelen olayların ahlaka olumlu katkıda bulunduğunu ileri sürer. Hatta doğal kötülüklerden kaynaklanan acıların, yapılan iyiliklerin değerini daha da arttırdığını iddia eder. "Bazı doğal kötülükler ve bazı insanlar birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Öyle ki, doğal kötülükler olmazsa onlar çok daha az iyilik yaparlar. Eğer fazla zorluklar ve acılar yoksa o zaman yapılan iyiliklerin değeri de fazla değildir."[142] Plantinga Tanrı'nın kötülükleri yaratma konusunda bizim bilmediğimiz, fakat kendisinin gözettiği özel neden ve hedefler olabileceğini düşünür.

4. 1. 2. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük; doğrudan insanla, insanın özgür iradesiyle ilgili ortaya çıkan bir durumdur. Basit anlamıyla ahlaksızlık olarak da nitelendirilebilecek bu kötülük kapsamı içerisinde savaş, soykırım, zulüm, aldatma, kıskançlık, yalan, adaletsizlik gibi ortak insani değer yargılarına ters tutumlardan söz edilebilir. Bütün bu olumsuzlukların temelinde insanın tercih belirleyebilme yetenek ve özgürlüğü, kasıtlı istenci ve sorumluluğu vardır. Bu hususların meydana getireceği her türlü sonuç insan kaynaklıdır ve bundan dolayı ortaya çıkacak netice insana fatura edilecektir.[143]

Kötülükler genel olarak failiyle ilişkilendirilmek suretiyle değerlendirme konusu yapılmıştır. Bundan dolayı doğal kötülük doğrudan Tanrı'ya bağlanmış ve Tanrının varlığı bu sebep üzerinden çok daha fazla tartışma konusu yapılmıştır. Burada ise kötülüğün nedeni olarak insan ve onun özgür iradesi ön plana çıkartılmıştır. Bu yönüyle düşünüldüğünde ahlaki kötülük teizm adına açıklaması çok daha kolay ve az sorun teşkil eden bir mesele gibi gözükmektedir.

Richard Swinburne ahlaki kötülüğü, insanın kötü olduğuna inandığı ya da kötü olduğunu bildiği halde kasıtlı bir şekilde neden olduğu kötülük olarak niteler. "Ahlaki kötülüğü, insanların yapmamaları gerektiği halde bile bile neden oldukları (veya yapılması gerektiği halde insanlar tarafından kayıtsızlık sonucu yapılmayarak meydana

---

[142] Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unvin Ltd., Londra, 1974, s. 58.
[143] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 172.

gelmesine izin verilen) ve böylece istekli eylemler ve ihmalci başarısızlıklar tarafından oluşturulan bütün kötülükler olarak anlıyorum."[144] Bazen bu diyor Swinburne, kötü ebeveynin çocuğuna indirdiği darbenin duyumsal acısını, çocuğu sevgiden yoksun bırakan ebeveynin zihinsel acısını, güç sahibi yabancı hükümet üyelerinin ihmali yüzünden Afrika'da ortaya çıkmasına izin verilen açlıktan ölümleri ve acıyı meydana getiren veya açlıktan ölümleri engellemeye çalışmayan ebeveynin ve politikacının kötülüğünü içerir.[145]

Ahlaki kötülük özgür insanın kötü bir psikolojiye, huy veya zihinsel bir tutuma sahip olmasından kaynaklanmış da olabilir. Bazen bu davranışların dışavurumu bireysel ölçekte gerçekleşebildiği gibi, kimi zaman kitlesel bir hareket olarak da kendini gösterebilir. Fakat ne şekilde olursa olsun sonuçta ahlaki kötülük, insanın doğrudan kendisinden kaynaklanan bir kötülük biçimidir. Ahlaki kötülük, özellikle teistik inanç perspektifinden ele alındığında iki yönü olan bir durum olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanların bu durumu, onların dünyevi ve uhrevi akıbetlerinin tayini açısından belirleyici bir kriter olacaktır.

4. 1. 3. Metafizik Kötülük

Metafizik kötülük, diğer iki kötülüğün mantıksal olarak kendisine bağlanmasını gerekli kılacak bir şekilde dile getirilmiştir. İlk olarak ifadesini Leibniz'de bulan bu kötülük çeşidi temelde evrenin sınırlı ve sonlu olması olgusuna dayanır. Augustine'cu gelenekte kötülükle ilgili değerlendirmeler bu nokta gözetilerek yapılmıştır. İlk olan, kendi varlığı için kendisinden başka sebebi bulunmayan mükemmel olandır. Sonradan meydana gelme veya inanç merkezli bir ifade ile söylemek gerekirse, yaratılmış olmak aynı zamanda kemalden yoksun olmayı da beraberinde getirir. Evren var olma bakımından yaratılmıştır ve eğer yaratılmış bir evrenden bahsedilecekse, burada sınırlılık ve kemalatta noksanlık kaçınılmaz olacaktır.

Teistik inanç sahibi filozof ve din adamları esas olarak ne tabii ne de ahlaki kötülüğü hiçbir şekilde Tanrı'ya isnat etmezler. Onlara göre gerçekte Tanrı'nın iki türlü iradesi vardır. Birisi fiilden önceki iradesidir. Bu her türlü hayra yönelik iradedir. Tanrı

---

[144] Swinburne, *Tanrı Var mı?,* s. 87.
[145] Swinburne, *a.g.e.,,* s. 87.

bu iradesiyle hayır olduğu için hayrı murat eder. Diğeri sonradan gelen ve nihai olan iradedir. Tanrı bu iradesiyle hayırları mukayese edip, içlerinden birleştikleri zaman en büyük hayrı meydana getirmeye münasip/müsait olanları diler. İşte şer dediğimiz şey, bu en büyük hayrın ortaya çıkabilmesi için başlangıçtaki en lüzumlu şartlardan birisidir.[146]

Leibniz'e göre Tanrı gerçek anlamda mükemmel ve iyi olan tek varlıktır.[147] Tanrı'nın mükemmel olması, onun eseri olan âlem üzerinde de tesirini göstermek durumundadır. Dolayısıyla âlem de iyidir.[148] Çünkü iyi ve mükemmel olandan ancak kendi durumuna uygun bir eser çıkması beklenir. Tanrı'nın mutlak iyi ve mükemmel bir varlık olarak bundan farklısını yapması düşünülemez. Çünkü "Tanrı'dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkmaz."[149] Dolayısıyla Tanrı, bütün kısımları birbirine bağlı olan kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış, bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülüklere göz yummamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır.[150]

Tanrı, mümkün âlemler içerisinden en yetkin olanını seçmiş ve içerisinde yaşadığımız evreni yaratmıştır.[151] Bu evren diğer seçeneklere göre çok daha yetkin olmasına rağmen yine de kusursuz değildir. Çünkü sonradan yaratılmıştır. Bundan dolayı Leibniz kötülüğün kaynağını yaratan (Tanrı) da değil, yaratılanın özünde aramak gerektiğini düşünür. Gerçekten de kötülük yaratılanın özünde var olmalıdır. Yaratılmış, mükemmel olmayan sınırlı ve noksan bir varlıktır. Ve bu noksanlık onun özündendir. Bu noktayı gözden kaçırdığımızda, kötülüğü yaratıcıya yani Tanrı'ya ihale etmek durumunda kalırız ki bu oldukça yakışıksız ve anlamsız bir tutum olur. Oysa kötülük,

---

[146] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Bilge Yayınevi, Ankara, 1966, s. 330-331.
[147] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Nusret Hızır, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1949, s., 1.
[148] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1986, s. 66.
[149] Gottfried Wilhelm Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*, çev. Hüseyin Batu, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986, s., 16.
[150] Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. 49.
[151] Bu dünyanın "mümkün dünyaların en iyisi olduğu" ile ilgili tartışma ve değerlendirmeler için bkz., Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazılar*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, s. 163-168.

yaratılanın sınırlanmasından kaynaklanan bir durumdur. Bundan dolayı kötülüğün müspet bir realitesi de yoktur. Aslında kötülük basit olarak bir yoksamadan ibarettir.[152]

Yetkin olmayış dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. İçinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya tasavvur edilemez. Sonlu varlıklar ise sonlu oldukları için mutlak anlamda yetkin değildirler. Tanrı bir dünya yaratacaktıysa bunun sonlu varlıklardan kurulması gerekiyordu ve hatta bu bir zorunluluktu. Sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları "metafizik kötülük"tür.[153] Sonuçta metafizik kötülükler de esasında doğal kötülüklerdir. Çünkü insan iradesinin dışındadır, doğa yasalarına tabiidir. Kötülük probleminin felsefi gelenek içerisinde ele alınış biçimini kısaca özetlediğimize göre artık problemin hem genel anlamda hem de Flew özelinde ele alınışına geçebiliriz.

Kötülük Problemi, Tanrı'nın varlığı konusunda aleyhte bir delil olmak üzere ateistler tarafından kullanılmış ve halen kullanılmakta olan en kadim ve popüleritesi yüksek, güçlü argümanlardan birisidir. Teizmin Tanrı anlayışına yöneltilen birçok ciddi eleştirinin temelinde bu problemin izlerine rastlamak mümkündür. Kötülük Problemi sistematik bir biçimde ilk kez Hume'un "*Dialogues Concerning Natural Religion*"[154] adlı eserindeki üç önemli karakter olan Philo, Demea ve Cleanthes arasında geçen diyaloglarda ortaya konmuştur. Eserde geçen karakterleri genel olarak şu sıfatlandırma çerçevesinde değerlendirmek mümkündür: Demea, dogmatik akılcı teizmin temsilcisi rolündedir. Ona göre teizmin ilkeleri, aklı önemseyen bir zihne rahatlıkla anlatılabilir. Cleanthes, dini inancı düzenlilik delili ile destekleyen on yedinci ve on sekizinci yy.'ların teistik düşüncesinin temsilcisi konumundadır. Philo ise ilk başlarda düzenlilik delilini eleştirirken son bölümde Cleanthes'le aynı görüşleri savunmaya başlar. Şüpheci bir tavırdan, düzenlilik delili savunması ile tam bir teist gibi görüntü vermeye başlar.[155]

Hume'un aktardığı bu diyaloglarda manevi sıfatlar olarak dile getirilen adalet, iyilik, merhamet, dürüstlük gibi insanda bulunan erdemlerin aynısının Tanrıda da var

---

[152] Charles Werner, *Kötülük Problemi,* s., 31
[153] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 27.
[154] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion,* ed. Norman Kemp Smith, Thomas Nelson & Sons, London, 1947.
[155] John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 4.

olduğu düşüncesi hâkimdir. Philo bu iddiaya rağmen evrende meydana gelen olayların insan, hayvan dâhil tüm canlıların mutsuzluğuna vesile olacak şekilde geliştiğini iddia eder ve Epikuros'un yanıtlanmamış şu sorusunu tekrar dile getirir: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde o güçsüzdür. Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde o kötüdür. Hem gücü yetiyor hem de önlemek istiyorsa bunca kötülük nereden geliyor?"[156] Bu soru kümesi o kadar sık tekrarlanmıştır ki, kötülük probleminin teizm adına makul bir açıklaması bir anlamda bu sorulara tatmin edici cevaplar verilmesiyle mümkün olacakmış gibi bir algı gelişmeye başlamıştır.

Flew'ün, felsefi yaşamında Hume'dan fazlaca etkilendiği bilinmektedir. Hume'a olan ilgisini, ilk çalışmalarından birisini onun üzerine yapmakla fiilen gösterdiğini daha önce ifade etmiştik. Flew, önermelerin anlamlı olabilmesi konusunda izlediği olgusal ve ampirik bakış açısını bütünüyle Hume'dan almıştır. Dolayısıyla Hume'un Epicuros'tan devşirme bu sorgulaması Flew için de dikkate değerdir. Çünkü ortalama bir teist Tanrı'yı sonsuz bir bilgi, kudret ve güçle niteler. Diğer taraftan onu merhamet, güzellik, iyilik konusunda kusursuz görür. Hiçbir kötülüğü ona atfetmez. Aksine dünyada meydana gelen olumsuzluklardan Tanrıyı inancın bir adım ötesine geçerek ve birtakım deliller öne sürerek kaçırmaya çalışır. Oysa zemini rasyonel düşünceye uygun olmayan teistik söylemin ürettiği tüm gerekçelendirmeler aslında problemin üzerini örtmeye yönelik çabadan başka bir şey değildir.

Teist, tüm eleştirilere rağmen Tanrı'ya olumsuz hiçbir nitelik yüklenmesine müsaade etmez. Doğanın mevcut yapısının, her türlü olumsuz algıya rağmen yine de iyi olduğunu iddia eder. Buna rağmen Tanrı karşıtı bir düşünür için Teistin, Tanrı hakkında ileri sürdüğü pozitif nitelemeler ve doğayla ilgili yargısı doğru değildir. Doğanın mevcut tablosu hiçte iç açıcı değildir. Reel durum, Tanrı hakkında olumlu bir şey söylemeye neredeyse imkân tanımayacak düzeydedir. Çünkü evrende fiziki ve ahlaki anlamda şahit olduğumuz birçok eksiklik ve kötülük mevcuttur. Bu durum Tanrı

---

[156] David Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler" *Fikir Mimarları Dizisi-23 Hume,* (çev.) Mete Tunçay, Yazan ve Yayına Hazırlayan, Örsan K. Öymen, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 155-156.

inancı ile mantıksal çelişkiler meydana getirecek seviyede bir durumdur. Hatta var olan bu kötülükler, Tanrı inancını inkâr etmeye ve çürütmeye sebep olacak niteliktedir.[157]

Flew'ün inanç ve felsefesinin teşekkül etmeye başladığı 1940'lı yıllar göz önüne alındığında, onun Tanrı ile ilgili negatif bir tutum sergilemesini kısmen normal karşılayabiliriz. Pozitivist düşüncenin her anlamda gücünü hissettirdiği bu yıllarda gezegenimiz İkinci Dünya Savaşıyla birlikte tarihinin en buhranlı dönemlerinden birisini yaşıyordu. Bu sürecin, Flew'deki ateistik eğilimin gelişimine ve güçlenmesine sebep olduğu kesindir. Öyle ki Flew dünyanın bu hale gelişini büyük bir kötülük olarak görüyor ve bu durumun Tanrı'nın yokluğuna kesin bir delil oluşturduğunu düşünüyordu.[158] Bu kanaatinin özellikle ikinci dünya savaşı öncesi yıllarda Almanya'ya yaptığı seyahatlerde gördüğü manzara ve Yahudilere karşı takınılan olumsuz tavırla daha da güçlenmeye başladığını ifade eder.[159]

Tanrı, nasıl oluyordu da her gün kendi gözleri önünde cereyan eden bunca zulme, vahşete, tecride ses çıkarmıyor, "dur" demiyordu. Bunda insanlık ve kâinatın genel gidişatı adına bizim bilemediğimiz, göremediğimiz ya da anlayamadığımız nasıl bir fayda veya hikmet vardı? Eğer Tanrı, teistlerin iddia ettiği gibi gerçekten iyi, şefkatli ve barıştan yana bir tanrı ise, bunlara müsaade etmemesi gerekmez miydi? Zira mutlak anlamda iyi olmak, iyiliği dilemeyi, kötülüklere müsaade etmemeyi, onu istememeyi gerektirmez miydi?[160] Meselenin görünen tarafı ile teizmin Tanrı tasavvuru ve tanımlaması arasında bir çelişkinin olduğu muhakkaktı ve bu çelişki Flew açısından mevcut teistik yaklaşımların üstesinden gelemeyeceği kadar büyüklükte bir sorundu.

Flew, Tanrı'nın insanlığın babası olması nedeniyle onları sevdiğine dair ifadeyi ele alarak meseleye dair görüşünü somutlaştırmaya çalışır: "Tanrı tıpkı bir babanın çocuklarını sevdiği gibi, insanları sever. Bu gerçekten doğru mu? Bir çocuk tasavvur edin. İflah olmaz bir gırtlak kanserine yakalanmış. Bu durumda onun gerçek babası ne yapar? Şüphesiz elinden gelen her şeyi yapmaya çalışır. Hiç olmazsa onun acısını hafifletmek için yapabileceği her şeyi yapmaya çalışır. Ya Tanrı? O bu durumda bir şey

---

[157] C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion*, Inter Varsity Press, USA, 2009, s. 159-168.
[158] Antony Flew, *There is a God*, s. 22.
[159] Flew, *a.g.e.*, ss. 13-14.
[160] John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, New York, 1982, s. 152-153

yaptı mı? Ya da gözlemlenebildiği kadarıyla Tanrı'nın bu zavallı çocukla ilgilendiğine dair emareler var mı? Kesinlikle hayır. Göklerin Tanrısının bu durumla ilgilendiğine dair açık hiçbir işaret yok."[161] Şimdi böyle bir durum ortada iken biz nasıl oluyor da Tanrı bizi seviyor diyebiliyoruz? "Tanrının varlığına olan inancı, ya da onun bizi seviyor olduğuna dair inancı çürütmek için daha ne olması gerekmektedir? Eğer sonsuz güce ve bilgiye sahip bir çeşit Tanrının varlığından söz ediliyorsa, bu durumda, kâinatta vuku bulan bütün kötülüklerden Tanrı'nın sorumlu olduğunu kabul etmek gerekir."[162]

Birtakım fiziki kötülüklerle Tanrı arasında kurulacak ilişkiden dolayı onun varlığı hakkında negatif bir tutum sergileneceği hususunda Flew ile aynı düşünen bazı Hıristiyan düşünürler de vardır. Özellikle Tanrının iyiliği iddiası konusundaki tartışmanın sağlıklı olabilmesi adına bunun mutlaka yapılması gereken bir tartışma olduğu görüşü hâkimdir. " 'Tanrı tüm insanları sever.' ifadesi ile fiziki kötülükler arasında bir ilişkinin söz konusu olduğu kabul edilecek olursa, Tanrı hakkında kullanılan bu cümlenin hiç de sağlam bir temele sahip olmadığı hemen görülecektir."[163]

Teizmin Tanrı hakkında sergilediği tutum bize şunu söylememiz gerektiğini dikte eder: "Eğer Tanrı bütün insanları seviyorsa, onları acılardan ve doğal olmayan ölümlerden korumalıdır.", ya da "Tanrı eğer gerçekten insanları seviyorsa, insanların ölümüne neden olan (doğal olmayan) fiziki kötülükleri ve acıları engellemek için tüm gücünü kullanmalıdır."[164] Bu ifadelerin Tanrı hakkında doğru yargıda bulunabilme açısından çok büyük önemi vardır. Eğer kötülük lehine verilen örneklere istinaden dile getirilmiş bu ifadeleri bir teist peşinen reddederse, o zaman teistin Tanrı'nın iyi olduğuna dair kullandığı teolojik ifadelerin yanlışlanma olanağı ortadan kalkar. Fakat bu ifadeler kabul edilecek olursa, en azından "Tanrı insanları fiziki kötülüklerden, acılardan ve ölümlerden korumak için gücünü kullanma noktasında her şeyi yapmamıştır." sonucu çıkar. Bu sonuç aynı zamanda "Tanrı tüm insanları sever" ifadesinin aslında çok sağlam olmadığının da dolaylı kanıtıdır.[165]

---

[161] Antony Flew, *Theology and Falsification*, s. 96.
[162] Flew, *a.g.y.*
[163] Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning*, s. 98.
[164] Heimbeck, *a.g.e.*, s. 99.
[165] Heimbeck, *a.g.e.*, ss. 99-100.

Dini gelenek içerisinde tevarüs etmekte olan birtakım bilgiler de Tanrı'nın her durumda iyiyi gözeten, mutlak manada iyinin teşekkülü yönünde tercihini kullanan bir varlık olduğundan bahsetmez. Örneğin doğada meydana gelen birtakım felaketlerin, yıkımların Tanrı tarafından insana yönelik uygulanan cezalar olduğundan bahsedilir. Bu bağlamda bir zamanlar peygamberler, sel baskınlarının veya kıtlığın, Tanrı cezası olduğunu söyleyerek, toplumdaki günahkârları kınıyorlardı.[166]

Flew, bu olguların en iyi, tabii açıklamaları yapıldığında, teistik dilin kendi özüne yönelik eleştiri yapmak yerine, deneysel doğrulanma yükümlülüğünden kaçma yönünde tercih kullandığını ve bu nedenle de gerilediğini ifade eder. Hatta bu dilin, tabii felaketlerle ilgili olarak, onların ahlaki kargaşaların peşinden ortaya çıktıklarını söyleyerek bunu basit bir sebep sonuç ilişkisi gibi göstermeye çalıştığına da değinir. Olguların teoloji dilini yalanlayabildiği her yerde, bu dili eleştiri dışında tutmak için, çok ince ayrıntılara girmekte hiçbir sakınca görmedi. Bu sürekli gerileme neticesinde öyle bir noktaya gelindi ki, dindar olmayan kişiler bu durumu genellikle şöyle düşünür oldular: "Hiçbir olay veya olaylar serisi yoktur ki, Tanrı'nın olmadığını veya Tanrı'nın gerçekte bizi sevmediğini kabul etmeleri için, inananlara yeterli bir neden olsun."[167]

Teistin kötülük problemine karşı geliştirdiği dil her ne kadar bir olgu durumuyla uyuşabiliyormuş gibi gözükse de, bu sorun giderilmedikçe her türlü anlamdan yoksun kalacağı kesindir. Ne zaman ki teist bir cevap verme riskini alırsa işte o zaman teistik dil doğrulanma veya yanlışlanma ihtimaline açık hale gelir. Fakat Tanrıya dair açıklama ve yargılar, kurulacak bu tür ilişkilerle açıklanmaya devam edildiği müddetçe tatmin edici olmaktan hep uzak kalacaktır. Zira "babalık, sevgi, kudret" gibi kavramlar sonuçta insani bağlamdan üretilmiş kavramlardır. İlk kullanımları, insanlar arasındaki ilişkileri anlatmak içindir ve her ifade edilişinde gösterilebilecek bir karşılığı vardır. Oysa dinin aşkın olan öğeleri için bu tür ifadeleri kullanmak imkânsızı göstermeye çalışmakla eş anlamlı olacaktır. Dolayısıyla bu yaklaşım gerçekte sorunu çözmek yerine, her defasında yeniden ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

---

[166] Flew, *Theology and Falsification*, s. 96.
[167] Flew, *a.g.e.*, s. 96.

4. 2. Özgür İrade

Teizmin Tanrı tasavvuru çerçevesinde, Tanrı'nın fiilleri ve insanın özgürlüğü meselesi her zaman tartışma konusu olmuştur. Tanrının evrenle olan ilişkisi, iradesi, müdahalesinin nereye kadar olduğu, insanın bu durum karşısında özgürlüğünün ne anlam ifade ettiği gibi meseleler aktüel bir tartışma konusu olarak günümüze kadar gelmiştir. Bir taraftan Tanrı'nın sınırsız gücüne, iradesine gölge düşürmeme kaygısı, diğer taraftan insanın şahsiyetini ve ayırt edici bir vasfı olarak, iradesini koruma telaşı bu konuda çelişkiye kapı aralayacak söylem ve açıklamalara sebep olmuştur.

Teistik inancın her iki varlık alanını korumaya çalışma kaygısı, Flew'ün gözünde bu düşünce hesabına açmazları olan bir durumdur. İnsanın akıl sahibi bir varlık olduğunu, özgür iradesiyle hareket ettiğini dile getirip hemen sonrasında Tanrının iradesinin var olan her şey için belirleyici olduğunu iddia etmek açıklanması gereken bir konudur. İnsanın fiillerinin gerçekte kime ait olduğu, iyinin ve kötünün ne olduğu, günah ve sevabın neye göre belirlendiği hususları da bu şekliyle gerçekten karışık bir durum gibi gözükmektedir.

Flew'ün ateizmine kaynaklık eden en önemli nedenlerden birisinin, teizmin Tanrı ile ilgili konuşma biçimi olduğunu daha önce ifade etmiştik. Doğal olarak bu dilin, Tanrı-evren münasebetine yaklaşımı da Flew açısından sorunludur. Ona göre teistik dilin Tanrı evren münasebetine dair geliştirdiği yorumlara bakıldığında, bu ilişki bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağımlı bir ilişki olmakta ve tüm varlık kümesi sembolden öteye geçmeyen bir değer konumuna indirgenmektedir. Böyle bir ilişki düzeninde, özellikle insanın yapıp-ettiği iyi veya kötü, güzel veya çirkin şeyler hususunda onun özgür iradesine atıfta bulunmaya hiçbir şekilde olanak tanımamaktadır. Bu durumda, insanın özgürlüğü ve Tanrının iradesi konusundaki kargaşayı giderebilmek için, ya insanın iradesinden ve koşulsuz seçebilme yeteneğinden vazgeçilecek, ya da Tanrının mutlak hâkimiyeti algısını bertaraf edebilme adına, onun varlığı inkâr edilecektir. Aksi takdirde dile getirilebilecek her türlü açıklama kaosu derinleştirmekten öte bir anlam taşımayacaktır.[168]

---

[168] Antony Flew, *Atheistic Humanism*, Prometheus Books, New York, 1993, s. 59.

Teistik inancın Tanrı hakkında kullandığı ifadeler bazen tam bir determinizmle karşı karşıya olduğumuz izlenimi verir. Bu bakış açısı Tanrı'nın hükümranlığını mümkün olan en güçlü biçimiyle kabul etmek gerektiğini iddia eder: "Kendi hükümran takdiriyle var olmuş veya varlığa gelecek olan her şeyi belirlemiş olan sadece Tanrı'dır. Tanrı'nın yüceliği ve ihtişamının ilanı ancak böyle katı bir hükümranlık anlayışıyla mümkündür."[169] Yine bu bakış açısına göre, hadiselerin akışıyla ilgili olarak bazı kararların Tanrı tarafından değil insanlar tarafından verilmesine imkân tanıyan herhangi bir görüş Tanrının şanına halel getirir ve ona hakaret içerir. Ancak ve ancak Tanrı her şeyi bu tarzda doğrudan kontrol ederse o zaman biz ona mutlak güven duyabiliriz ki hakiki dini hayat için bu zorunludur.[170]

Flew özgür iradeyi, bir kişinin seçimini, tercihini veya yapmak istediği bir şeyi hiçbir etki altında kalmadan, bir müdahaleye maruz bırakılmadan kendi iradesiyle yapması veya yapmama noktasında inisiyatif kullanması olarak algılar.[171] Oysa Teistik inancın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru bunun tam aksini söyler. Tanrıyı, her şeyi iradesiyle yönlendiren, kendi kontrolü dışında hiçbir şeyin gerçekleşmesine müsaade etmeyen bir varlık olarak takdim eder. Tanrının tasarrufu ile ilgili yargısı böyle olan bir inancın aynı zamanda insandan özgür bir varlık olarak söz etmesi gerçekten de büyük bir sorundur. Çünkü insanın özgürlüğünü bu tanımlama içerisinde bir yere oturtmanın herhangi bir olanağı yoktur.

Diğer taraftan, özellikle kötülük konusunda Tanrıya hiçbir şekilde isnatta bulunamayacağımızdan hareketle, Tanrı'nın var ve tamamen iyi, her şeye gücü yeten olduğunu, aynı zamanda kötülüğün var olduğunu kabul etmek de büyük bir çelişkidir. Zira iyilik kötülüğün karşıtıdır. Öyle ki, iyi bir şey mümkün olduğu kadarıyla kötülüğü ortadan kaldırır. Kaldı ki, mutlak kudrete sahip olan bir varlığın yapabileceği şeylerin sınırı da yoktur. Bu durumda mutlak iyi olanın kötülükleri ortadan kaldırması gerekir. Aksi halde mutlak iyi vardır, kötülük de vardır önermeleri çelişkili olacaktır.[172]

---

[169] Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 220.
[170] Michael Peterson vd. *a.g.e.,* s. 220.
[171] Antony Flew, *The Presumption of Atheism*, Elck Ltd., London 1976, s. 48
[172] J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. Michael Peterson, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, s. 87-88.

İnsanda değer yargısını oluşturan, faziletin ve ahlakın ortaya çıkmasını sağlayan seçebilme yeteneği, yani onun özgür iradesidir. Özgür iradeden bahsedebilmek için insanın yüksek değerlere ulaşması noktasında dış bir neden tarafından mutlak anlamda engellenmiş olmaması gerekir. Seçebilme yeteneği (özgürlüğü), yüksek değerlere ulaşmanın, onları gerçekleştirmenin mantıksal bir zorunluluğu veya ön şartı olarak değerlendiriliyorsa, bu noktada hiçbir güçlüğün ve insana acı veren bir engellemenin bulunmaması gerekir. Eğer kişi bu donanımdan yoksun ve istediği şeyi yapabilme kapasitesine sahip değilse ya da bu amacını gerçekleştirme sürecindeki zorluklara dayanma gücü yoksa gerçek anlamda onun özgürlüğünden söz edemeyiz.[173] Flew'ün burada, yüksek nitelikli değerlerin realize edilmesi ile insanın mutlak anlamda gerçekleştirebilme gücü arasında bir paralellik kurduğunu görüyoruz.

Flew bir taraftan hiçbir engellemenin, koşullamanın insanın hareketini belirlememesi gerektiğini iddia ederken, diğer taraftan garip bir biçimde evrenin belli yasalara göre işlediğini varsayan bir düşünceyi müdafaa eder. Evrenin yasalarına, kapsamında bulunan tüm varlık türleri tabiidir. İnsanın tüm fiilleri aslında bu yasalar çerçevesinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla onun açısından baktığımızda, insan çevresini kuşatan ve onu koşullayan bu yasalara uymak mecburiyetindedir demek durumunda kalırız. Bu düşünme biçiminin analizi bir bakıma şöyle olmak zorundadır: "Eğer John'un eylemi koşullu bir döngü içerisinde gerçekleşiyorsa, onun yapacağı eylem bu koşullanma içerisinde önceden tahmin edilebilecek yani belli olan bir eylemdir. John'un eylemini bu koşullu durumdan kaçırmak suretiyle gerçekleştirmesinin imkânı yoktur. Dolayısıyla bu şekilde meydana gelen bir eylem esasında determinist bir döngü içerisinde gerçekleşen eylemdir."[174] Oysa biz bir eylemin özgürce gerçekleştirildiğini ifade ettiğimizde, bununla hiçbir koşulun insanın iradesini bağlamadığını (bağlamaması gerektiğini) ve yapacağı eylemin hiçbir şekilde önceden bilinemeyeceğini (bilinmemesi gerektiğini) kastederiz.[175]

Flew ilginç bir yaklaşımı da, koşullamayı özgürlük için bir gereklilik hatta zorunluluk olarak görüyor olmasıdır. Doğal yapı içerisinde zorlayıcı bir takım

[173] Flew, *The Presumption of Atheism,*, s. 48.
[174] Alvin Plantinga, "The Free Will Defence", *Philosophy in America*, ed. Max Black, Allen and Unwin, London, 1965, s, 206.
[175] Plantinga, *a.g.m.,* s, 206.

engellerin var olması yine doğanın yapısından kaynaklanan bir durumdur. Fakat bu etkenlerin varlığı, özgürlük önünde bir engel değil aksine özgürlüğün temini için bir bakıma zorunludur. "Belirli bir ilke doğrultusunda özgür irade ve determinizmin birbirinden ayrı düşünülmesi, şartlarının ve meydana gelişinin birbirinden bağımsız düşünülmesi yaygın bir hatadır. Oysa ikisinin mutlaka birlikte değerlendirilmesi gerekir. Özgür iradenin tam olarak ortaya çıkması, determinizm olarak algılanan durumun olmasını ve seçimin buna rağmen yapılmasını gerektirir. Aksi bir durumda özgürlükten söz etmenin imkânı yoktur."[176]

Özgürlüğü ve determinizmi birbirinin koşulu olarak gören Flew'den farklı düşünen felsefeciler de olmuştur. Meseleye ahlaki yönden yaklaşan William Frankena (1908-1994)'ya göre determinizm her zaman ve durum için söz konusu olan, olmaması düşünülemeyecek bir durumdur. Buna insanın iradesi ve seçimleri de dâhildir. Çünkü insanın irade ve seçimi diğer faktörlerin etkisi altında meydana gelir. Fakat özgür irade kısmen şartlara bağlı olmakla birlikte, bazen mevcut şartlardan etkilenmeden ortaya çıkabilir. İnsan irade ettiği bazı olayları ve seçimlerini gerçekleştirirken herhangi bir nedene veya açıklamaya gerek duymadan da bunu yapabilir.[177]

Özgür iradeden bahsedebilmek için farklı seçeneklerin olması ve bu seçeneklerden birisini tercih edebilecek şartların bulunması gerekir. Dışarıdan zorlayıcı etkenlerin bulunduğu, seçici ile ilgili kısıtlamaların olduğu bir ortamda yapılan bir tercihi özgür irade kapsamında değerlendirmek yanlıştır. Flew konuya açıklık kazandırmak için özetini vereceğimiz şöyle bir örnekten istifade eder. Bir bankanın müdürü, günün birinde sorumlu olduğu bankayı soymaya gelen silahlı bir soyguncu ile karşılaşır. Silahlı saldırı ihtimalini göz önünde bulundurarak kasayı açar ve soyguncunun istekleri doğrultusunda hareket eder. Bu süreçte müdür kendi arzusu istikametinde değil de bütünüyle kendisine verilen direktifler doğrultusunda hareket etmiştir. Banka müdürünün davranış modeli gerçek değil, tamamıyla yapmacıktır. Klasik filozoflar gibi Hıristiyan teologlar da bu ve benzeri davranışları her şeye rağmen özgür iradenin bir tercihi olarak görmek suretiyle aynı hataya düşmüşlerdir.[178] Bu

---

[176] Flew, *The Presumption of Atheism.,* s. 83.
[177] William Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey, 1973, s. 73.
[178] Flew, *The Presumption of Atheism ,* ss. 84-85.

düşünme biçimine göre banka müdürü (her şeye rağmen) gerçekleştirdiği fiilin aksine davranışta bulunabilme olanağına sahipken bunu yapmış ve neticede bir tercih kullanmıştır. Bu örnekle ifade edilen davranış Flew açısından özgürlük kapsamında değerlendirilecek bir olgunlukta değildir. Çünkü burada karşı bir reaksiyondan değil, bütünüyle zorlayıcı şartların istikametinde bir tavırdan söz edilmektedir.

Flew'e göre teolojik söylem, istisnasız her şeye hükmeden mutlak bir hâkimden söz edip, ardından da insanın özgürlüğüne vurguda bulundukça bu söylem biçimi hiçbir zaman sorunlu olmaktan kurtulamayacaktır. Bu duruma yönelik yapacağı hiçbir açıklama, yorum ve tefsir bu dili kendi sorunlarından kurtarmaya kâfi gelmeyecektir. Özellikle, Tanrı'nın kurduğu bu düzende tüm insanları var olan seçeneklerden doğru olanı tercih edebilecek durumda şekillendirdiğini varsaymanın, ya da insanın davranışları sonucunda ortaya çıkan durumu nihai anlamda yine Tanrı ile ilişkilendirmek, bu söylemi kurtarma adına sergilenmiş benzer bir çelişkidir.[179] Tanrı'nın insanı sağduyu sahibi bir varlık olarak yaratması, ona verdiği özelliklerle doğruyu tercih etmeye daha yatkın olmasıyla, onu sadece doğru olanı seçmeye koşullaması birbirinden farklı şeylerdir. "Tanrı irade sahibi, özgür varlıklar yaratırken onu sadece doğruyu tercih edebilecek bir koşullama ile yaratmaz. Eğer böyle olsaydı bu durumda onun özgürlüğünden söz etmek mümkün olmazdı."[180]

Teizmin, insanı doğruyu seçebilmeye uygun bir şekilde yaratılmış olduğu açıklaması çoğu kez yanlış değerlendirilmiştir. Özgür varlık olmanın kapsamında sadece ahlaki anlamda doğru olan tercihler yer almaz. Ahlaki anlamda yanlış olan tercihler de bu kapsam içerisinde değerlendirilmelidir. Tanrı ahlaki anlamda yanlış veya kötü sayılabilecek şeyleri yapma noktasında da insanın irade ve özgürlüğünü sınırlandırmamıştır. Burada yanlış olan, ahlaki anlamda kötülüğün var olmasını Tanrı'nın iyiliği ve sonsuz gücüne karşı bir durum gibi algılamaktır. Dünyada ahlaki anlamda kötülüğün var olması, Tanrı'nın bunu istemesinden dolayı değil, insanın iradesi ve dilemesinden ötürüdür.[181]

---

[179] Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, (Antony Flew & Alasdair MacIntyre, (ed.), Macmillan, New York 1955, s. 150-153.
[180] Alvin Plantinga, "The Free Will Defense", *Philosophy in America,* s. 205.
[181] Plantinga, *a.g.e.* s. 206-208.

Teistik söylem, yaratılmış ve gözlemlenebilir olan her türlü varlığın faaliyet ve iradesini Tanrının koyduğu düzenle sınırlı kabul eder. Müstakil olarak var olduğu düşünülen tüm iradeler nihai anlamda Tanrının iradesine tabiidir ve hatta bu iradeler vasıtasıyla gerçekleştirilecek tüm eylemler önceden belirlenmiştir. Flew'e göre, Martin Luther'in, "insanın seçimleri, onun her türlü söz ve davranışları, yaratıcısı olan Tanrı tarafından belirlenmiştir."[182] ifadesi teistik söylemin tipik bir versiyonudur. Teologların, insanın özgürlüğü ile ilgili değerlendirmelerine dikkatlice baktığımızda öne çıkan hususun, insanların tercihlerinde Tanrının iradesine uygun olanı gerçekleştirmek olduğunu görürüz. Flew'e göre bu yaklaşımda insanın özgürlüğüne imkân tanıyan hiçbir emare yoktur. Eğer bu bakış açısına yönelik bir değerlendirme olacaksa o da ancak "İrade sahibi insanın yaptığı şey aslında bir kukla misali Tanrı'nın ya da sosyo-psikolojik birtakım zorlamaların dikte ettiği şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir."[183] şeklinde bir fiil değerlendirmesi olabilir.

Tanrı'yı, doğrudan veya dolaylı her şeyin nedeni olarak görmek, ardından da özgürlükten söz etmek büyük bir çelişkidir. Bu çelişki teist filozofların ifadelerinde bariz bir şekilde görülür. Örneğin Thomas Aquinas (1225-1274), "Tanrı sadece varlıkları vücuda getiren başlatıcı bir neden değildir. Aynı zamanda onların varlıklarını korumalarını ve sonuna kadar sürdürmelerini de temin eden nedendir. Her faaliyette onun etkisi vardır, her meydana gelişte onun izlerine rastlamak mümkündür."[184] Bunun ötesinde "Tanrı, varlıkların ilk var edicisi olarak, onlara yapabilme gücünü vermekle kalmaz, yapacakları şeyleri de yaratır. Bundan dolayıdır ki bir an için ilahi etkinin durduğunu düşünürsek, bu duruşla birlikte her şeyin duracağını da bilmemiz gerekir."[185] derken insanın özgürlüğünü çağrıştıracak hiçbir ihtimale fırsat vermeyen tam bir determinist dil kullanır. Buradaki ifadeler çerçevesinde düşünüldüğünde Tanrı'ya rağmen insana ait bir özgürlükten söz etmek olanaksızlaşmaktadır.

Richard Purtill Flew'ün bu yaklaşımı farklı yorumladığı gerekçesiyle kendisine itiraz eder. Purtill'e göre, Teistik dilde Tanrı'nın tüm eylemlerin ve süreçlerin temeline

---

[182] Flew, *The Presumption of Atheism*, s. 95

[183] Richard Purtill, "Flew and the Free Will Defence", *Religious Studies*, vol. 13, Issue 4, Cambridge University Press, December, 1977, s. 478.

[184] Flew, *The Presumption of Atheism*, s. 93.

[185] Flew, *a.g.e.*, s. 93.

konması, O’nun zorunlu bir neden olduğunu ifade etmek içindir. Bunu, yanma olayının gerçekleşmesi için oksijenin varlığına ihtiyaç olmasıyla örneklendirebiliriz. Bir maddenin normal şartlarda yanabilmesi için oksijene gereksinim vardır. Oksijenin olmadığı varsayılan bir ortamda yanmadan söz edilemez. Fakat bu, tepkimenin parçası olan diğer unsurların bütünüyle etkisiz eleman olduğunu da göstermez. Aynı şekilde Tanrı’nın bizim fiillerimizin ve bu fiillerin ilişki içerisinde olduğu şartların yaratıcısı olması, bizim tarif edilen bu düzen içerisinde hiçbir şekilde inisiyatif sahibi olmadığımız anlamına gelmez. Bu noktada asıl sorun, kavramlara yüklenen anlamın bakış açısına göre değişkenlik göstermesi ve meseleye nasıl yaklaştığımızla ilgilidir.[186]

Özgür irade ve Tanrı’nın koşulsuz hâkimiyeti birlikte değerlendirildiğinde, konunun tabiatından kaynaklanan birtakım güçlüklerin var olduğunu görürüz. Ayrıca bu konuda Teistin kullandığı dilin muhteviyatı itibariyle bir ateistle mutabakata uygun olmadığını da kabul etmek gerekir. Yapılması gereken, kullanılan dilin mahiyetini, kullanma amacıyla sınırlandırıp; anlam, değer ve hüküm yeteneğini onunla orantılamak olmalıdır. Çünkü teist ve ateistin kullandığı dil her ne kadar gramatik olarak aynı düzene sahip olsa da, çağrışımları itibariyle birbirinden farklıdır. Birini diğerinin mantığıyla anlama, çözme, ona eşitleme olanağı olmadığı gibi, birisi için diğerini feda etme veya yok sayma olasılığı da yoktur.

5. MUCİZENİN İMKÂNI

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi monoteist dinlerin önemli unsurlarından birisi olan mucize, vahyi doğrulamak üzere müracaat edilen harici bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Mucizeler temelde, uzay ve zaman içerisinde, belirli nedenlerden dolayı tanzim edilen istisnai olaylardır. Buna göre Tanrı’dan vahiy aldığını iddia eden bir peygamber, bu iddiasının doğruluğunu kanıtlamak için zaman zaman Tanrı tarafından mucizelerle desteklenmiştir. Mucizeler, dinsel bir iddianın doğruluğunu test eden bir araç olması bakımından kuşaktan kuşağa nakledilerek aktüalitesini korumayı başarmış bir meseledir. Örneğin, Hıristiyanlıkta İsa’nın bakire Meryem’den doğduğu, suyu şaraba dönüştürdüğü, su üzerinde yürüdüğü ve öldükten

[186] Richard Purtill, “Flew and the Free Will Defence”, *Religious Studies*, s. 481-482.

sonra tekrar dirildiği nakledilerek bu dinin iddiaları doğrulanmaya çalışılmış, bu hadiselerin gerçekleşmiş olduğu hususu kuşaklar arası iletişimle günümüze kadar aktarılmıştır.[187]

Mucize dini literatürde doğa yasalarına aykırı düşen, doğaüstü bir gücün eyleminin sonucu oluşan, doğal kavramlarla açıklanamayan ve insanın idrakini (kavrayışını) aşan olay ya da oluşumun adı olarak karşılık bulur. Buna göre mucize; Tanrı'nın doğal olayların akışına müdahalesi anlamına gelip, dini inanca göre, doğal nedenlere bağlanamayan ve Tanrısal bir müdahale ile açıklanan, bundan dolayı da düşünce ilkelerine değil de dini inanca dayanan bir durum olarak takdim edilir.[188]

Vahye dayalı büyük teistik dinlerin anlayışına göre mucize, yani Tanrı'nın âleme iki türlü müdahalesinden söz edilebilir. Bunlardan birisi *tarihe*, diğeri ise *doğaya'*dır. Tanrı'nın tarihe müdahalesi vahiyle gerçekleşmiştir. Özellikle Tanrı'nın öğretilerine başkaldırı, aldırmazlık ya da ihlaller olduğu dönemlerde Tanrı yeni bir din ve yeni bir peygamberle sürece müdahalede bulunmuştur. Doğaya müdahalesi ise mucize olarak adlandırılmıştır. Mucize, temelde değişmez kabul edilen doğa yasalarına yönelik bir müdahale olarak görüldüğünden, din felsefesi geleneği içerisinde filozofların üzerinde çokça tartıştığı önemli konulardan birisi olmuştur.[189]

Mucize, çoğunlukla hususi bir şekilde, diğer bir deyişle dini anlamıyla kullanılır. Yani çoğu insan için mucize, sadece olağan dışı bir olay değil, aynı zamanda ilahi etkinliğin bir tezahürü veya sonucudur. Birçok teist, tamamına yakını değilse de pek çok olayın, geniş ve esas anlamı itibariyle Tanrı'nın fiili olduğunu kabul eder. Evreni yaratan, evrendeki neden sonuç ilişkisinin dayandığı esasları yani kanunları koyan ve ilahi kudretiyle bu ilişkinin ayakta kalmasını sağlayan Tanrı'dır. Yine bu teistlerin birçoğu, eğer Tanrı doğrudan müdahale etmemiş olsa, yani Tanrı bir yerde ve bir şekilde tabii düzene karışmamış olsa, bazı olayların, tam olarak o şekilde vukuu

---

[187] J.L. Mackie, *The Miracle of Theism Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford University Press, New York, 1982, s. 13.
[188] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 609.
[189] Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 83.

bulamayacağını da ileri sürerler. Bu münasebetle mucizevî olaylar tabii olarak Tanrı'nın doğrudan fiilleri olarak değerlendirilmiştir.[190]

Flew, mucizelerle ilgili görüşlerini iki yerde dile getirmiştir. Konuya dair görüşlerini dile getirdiği ilk çalışması *"God and Philosophy"* (1966) adlı eseridir. Aynı konuyu *"Encyclopedia of Philosophy"* (1967) adlı esere yazdığı bir madde (*Miracles*) ile ikinci kez ele almıştır. Bu ikinci yazısı temelde konuyu ilk kez ele aldığı God and Philosophy kitabındaki görüşlerini de içermekteydi. Fakat bu yeni çalışmasında konunun bir öncekinden daha kapsamlı ve felsefi anlamda çok daha iyi işlendiği söylenebilir. Bundan dolayı biz değerlendirmelerimizi özellikle Encyclopedia of Philosophy'de yayımladığı makalesi üzerinden yapmaya çalışacağız.

Flew bahsi geçen yazıya mucize kavramını tahlille başlar ve bütün diğer kavramlarda olabileceği gibi, mucize kavramının da değişik anlam ve amaçlar için kullanılmasının mümkün olabileceğinden söz eder. Ona göre mucize kavramı genel anlamda iki nedenle kullanılmıştır. Bunlardan birincisi daha ziyade sembolik bir gayeyi gerçekleştirmek, bir diğeri ise yerleşmiş biçimiyle kendi hakiki anlamını ifade etmek içindir. Sembolik tarzda düşündüğümüzde, kişinin bir durum veya manzara karşısında hayranlığını dile getirme durumunu nitelemek için kullanımı bu kategorideki bir kullanımdır. Örneğin, "Çok güzel!" kavramıyla ifade edilmeye çalışılan beğeni duygusu ne ise, mucize kavramıyla dile getirilmek istenen şaşkınlık, hayranlık, kısmen olağan üstülük de aynı şeydir. Bu bağlamda düşünüldüğünde mucize, "Dile getirildiğinde herkes tarafından benzer tepkiyle karşılanması beklenen, daha ziyade konuşmacının hayret ve şaşkınlığını ifade eden bir kavramdır. Mucize kavramı bu kullanımıyla makul bir tepkiyi hak eder. Dolayısıyla aklıselim herkesten, dile getiriliş amacına uygun bir tepkiyle karşılık görmeyi bekler."[191]

Flew'e göre mucizenin bu kullanımı dışında bir diğer anlamı daha vardır ki, bütün tartışma kavrama yüklenen bu anlamla ilgilidir. Bu ikinci kullanımıyla mucize, duygusal bir şaşkınlıktan çok daha fazla anlam içerir. Flew, mucizenin bu şeklinin, Tanrı ve onun tayin ettiği aracılar için söz konusu olabilecek bir durum olarak takdim

190 Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, s. 244.
191 Antony Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy V.* Macmillan, New York 1967, s. 346.

edildiğini dile getirir. Bu biçimiyle mucize, tabiatın mevcut kanunlarına aykırılığı temsil eder. Hatta onları askıya alacak veya iptal edecek bir duruma karşılık gelir. Oysa Flew'e göre, tabiatta belli bir hiyerarşi vardır, bu hiyerarşi belli kanunlara göre oluşturulmuştur ve düzenin korunmasını, devamını sağlayan da bu kanunlardır. Dolayısıyla bu kanunların farklı işletilmesi, askıya alınması veya bütünüyle iptal edilmesi söz konusu değildir.[192]

Tabiat kanunları, açıklanması mümkün olan şartlar altında neyin meydana geleceğini/gelebileceğini veya gelmeyeceğini/gelemeyeceğini tayin eden kanunlardır. Onlar, dünyadaki şeylerin belli şekillerde etkide ve tepkide bulunma noktasında sahip oldukları tabii eğilimleri veya temayülleri tasvir ederler. Kabul edilmiş bilimsel kanunlar bu tabiat kanunlarının bir kısmının tespit edilmesi olarak görülebilir. Sağlam temelli bilimsel kanunlar hakkındaki bilgimiz, bizi örneğin, suyun aniden şaraba dönmeyeceğine ve gerçekten (en azından fiziksel anlamda) ölmüş olanların hayata dönmeyeceklerine inanmaya sevk eder.[193] Bilimsel hakikatler belli şartlar altında sürekli olarak aynı sonuçları ortaya çıkarması ile güven kazanırlar. Bu güven olayların aynı esas üzere tekrarı ile güçlenir. Esas olan da, aynı kurallar çerçevesinde aksi bir durumla karşılaşılmadıkça bu güvenin korunmasıdır.

Ancak var sayalım ki, biri gerçekten suyu aniden şaraba dönüştürdü veya ölü iken dirildi. Bu durumda biz, yalnızca bilimsel kanunlar konusundaki bilgimiz gibi iyi bir gerekçeden ötürü, gerçekleşmeyeceğine inandığımız bir olayın gerçekleşmiş olduğunu kabul etmek durumunda kalmayacağız, aynı zamanda ve daha da önemlisi, hakkında hiçbir açıklamanın yapılamayacağı aşikâr olan bir olayın gerçekleştiğini kabul etmek durumunda kalacağız. Dolayısıyla bize, bir tabiat kanununun ihlal edildiğini varsaymamız için bir gerekçe de sunulmuş olacaktır.[194]

Teistik inancın mucizelere bakışı bu durumu destekler niteliktedir. Teist, mucizeyi bir olasılık olarak ele almaz. Mucizelerden, bizzat yaşanmış, tecrübe edilmiş, gözlemlenmiş "*tarihsel hadiseler*" olarak bahseder. Hatta mucize inanç sahibi bir kimsenin Tanrı karşısındaki pozisyonunu belirleyen esaslardan biri kabul edilir.

---

[192] Flew, *a.g.e.*, s., 346.
[193] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, s. 245.
[194] Michael Peterson vd., *a.g.e.*, s. 245.

Şüphesiz bu anlayışın Flew açısından makul bir tarafı yoktur. Hatta O, Teizmin mucizeler konusunu fazla abarttığını düşünür. Buna örnek olması için Flew, Thomas Aquinas ve Eric L. Mascall (1905-1993)'ın görüşlerinden istifade eder. Aquinas mucizeyi şu şekilde takdim eder: "Mucizeler kesin bir şekilde kabul edilmiş, hakkında hiçbir şüpheye yer olmayan ve insanlık tarihi açısından dönüm noktası sayılabilecek hadiselerdir. Arkasında Tanrısal aracılığın etkisi vardır ve meydana gelişi tabiatta genel anlamda gözlemlenmiş tarihi hakikatlerdir."[195] Eric L. Mascall ise mucizenin Hıristiyan teolojisinde çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade ettikten sonra mucizeyi şöyle tarif etmiştir: "Mucizeler, Tanrısal gücün aracılığı ile doğal olarak işleyen sürece belirgin bir şekilde müdahale, tabiat kanunlarını erteleme, durdurma veya değiştirme biçiminde meydana gelen olağanüstü hadiselerdir."[196] Flew, tabii olan bir düzende, onu aşan sıra dışılıkları kabul etmediği için, bu görüşlere hiçbir şekilde iştirak etmez.

Tabiatta hâkim kanunların tam olarak nasıl işlediği, evrenin yasalarının ne olduğu konusu bütünüyle aydınlatılmış değildir. Bundan dolayı alışkanlıklarımızın tersine bir durumun meydana gelmesini, mucize olarak yorumlamanın sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de Flew açısından tartışmalı bir konudur. Doğada yerleşik, ihlali ve iptali imkânsız olan bir kanunun, gerçek anlamda ihlali veya iptali vuku bulmuş mudur? Bizi bu noktada açıklama yapmaya cesaretlendiren veya sevk eden şey nedir? Bunlar iyice irdelenmesi gereken hususlardır. Diğer taraftan, tabiat kanunları gözleme dayalı ve nüfuz edildiği miktarda kendisiyle ilgili açıklama yapılabilecek kanunlardır. Gerçekte tüm sonuçları elde edilmiş, bütünüyle kavranmış ve kesin hüküm altına alınmış kanunlar değildir. Dolayısıyla bunun üzerinden kati, bilimsel bir çıkarım yapmak, tüm açıklama ve delillendirmenin bundan ibaret olduğunu varsaymanın da mantıki bir tarafı yoktur.

Mucizeyi mevcut yasaların ihlali olarak görmek, bunun Tanrısal bir güç tarafından meydana getirildiğini düşünmek tek başına mucizenin imkânını kabul etmek için yeterli midir? Neyin mucize olduğuna ve gerçekten meydana gelmiş olduğuna nasıl karar vereceğiz? Bunun yaşanmış bir örneği var mıdır? Aslında büyük dinlerin

---

[195] Flew, *a.g.e.*, s. 346
[196] Flew, *a.g.e.,* s. 346.

peygamberleri ile ilgili birtakım mucizeler K.Kerim'de dile getirilmiştir.[197] Bunlara, insanların inanmama noktasında bir direnç göstereceklerі de ilave bir bilgi olarak K.Kerim'de yer almıştır.[198] Flew'ün asıl hedefi olan Hıristiyan teolojisi içerisinde de bunun birçok örneği vardır. Burada Hıristiyan inancına göre bizzat yaşanmış küçük bir örnek bile bu konunun açıklığa kavuşması için yeterlidir. Cana'nın düğün merasiminde şarapların bitmesi üzerine Jesus hizmetçilerden, şişelerin ağızlarına kadar suyla doldurulmasını istemiş, sonrasında O'nun marifetiyle suların mucizevî bir şekilde şaraba dönüştüğü görülmüştür. (John 2) Düğün merasiminde bulunan herkes bu olağanüstü duruma şahitlik etmiştir.[199] Bu örneğin tarihsel bir hakikat olarak yaşandığı göz önünde bulundurulursa, mucizenin imkânını reddetmenin mümkün olmadığı bu tek örnek vasıtasıyla bile anlaşılmış olacaktır.

Flew, mucizenin bütünüyle imkân dışı olduğunu iddia etmez. Aksine o, teorik olarak bunun mümkün olabileceğini varsayar. "Belki bir gün birisi rasyonel bir teoloji geliştirebilir. Bu sayede mucize olarak adlandırılan durumların gerçek anlamda teşhisi mümkün olabilir. Böylece gerçek mucizelerle, mucize adı altında anlatılan yanlış hikâyelerin birbirinden ayrılması mümkün olabilir."[200] Fakat mevcut yapısıyla böyle bir olayın anlamlı bir şekilde ifade edilip temellendirilemeyeceğinden hareketle reddedilmesi gerektiğini düşünür. Eğer mucizenin meydana geldiğinin mantıksal bir açıklaması yapılacaksa bu ancak tabii olaylar için beslenen inancın şartlarını taşımasıyla mümkündür. Doğada var olan ve herkes tarafından kabul edilen yasalara benzer bir süreç mucizeler için de aynı mantıksal olgunlukta dile getirildiği takdirde belki bunun mümkün olabileceği düşünülebilir. Ayrıca mucize olarak nitelendirilen duruma karşı herkesin, tıpkı tabii olaylar karşısında beslediği güçlü inanç ve kanaati sergilemesi, ya da sergilemiş olması gerekir.[201] Bunu karşılamaktan yoksun her türlü olağanüstü anlatım, felsefi yönden saygı duyulmaya uygun değildir. Üstelik bu tür anlatımlar, kendisine şüpheyle bakılmaktan kurtulamaya hiçbir zaman muvaffak olamayacaktır.

---

[197] Bkz. *K.Kerim*, Şuara 30-33., 63-68., Neml, 12., Enbiya, 69-70., Ali İmran, 49., Bakara, 259., Kehf, 25-26.
[198] K. Kerim, En'am, 109-111.
[199] H. Van Der Loos, *The Miracles of Jesus*, E.J. Brill Press, Leiden, 1965, s. 599
[200] Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy V.*, s. 353.
[201] Flew, *a.g.e.*, s. 347.

Çoğu zaman kavramların ele alınış ve değerlendiriliş biçimi de o kavram üzerindeki anlaşmazlığın nedenleri arasında yer alabilmektedir. Kavram üzerinde değerlendirme yaparken, bunun hangi boyutu üzerinden gerçekleştirildiği önemlidir. Zira kavramlarla ilgili tanımlamalar genel olarak gösterime dayalı doğrudan anlatımlar ve ifadeye dayalı dolaylı anlatımlar olmak üzere iki bölümde sınıflandırılır.[202] Mucize kavramı daha ziyade gösterime konu olan doğrudan sunumu esas alan bir olaydır. Oysa Flew bu kavramı ele alırken kelimenin gösterimsel boyutunu değil, sözlü anlatımsal boyutunu dikkate almıştır. Flew doğada meydana gelen olayların mevcut doğa yasaları içerisinde gerçekleştiğini kabul ettiği için, iddia edildiği gibi doğa kanunlarını askıya almak ya da onları yok saymak anlamına gelebilecek dolaylı hiçbir anlatımı ve iddiayı kabul etmez.

Bir inancın, kanaatin veya iddianın bilimsel bir gerçeklik seviyesinde kabullenilebilmesi için, bilimin gözettiği kriterleri taşıması gerekir. Mucizelerden gerçekleşmiş bir olay olarak söz edilecekse, bunun meydana geliş biçiminin bu çerçevede izahına ihtiyaç vardır. Flew'e göre teistik inanç sahipleri bu hadiseleri kesin bir ifade kalıbıyla dile getirirler ve gerçekliği ile ilgili kendileri hiçbir şüphe taşımadıkları gibi herkesten de aynı reaksiyonu göstermelerini beklerler. Oysa hiçbir varsayım, tez veya iddia belli bir referansa dayanmadıktan, kurallara uygun bir düşünme sisteminden geçmedikten sonra bilimsel bir gerçeklik olarak kabul edilemez.[203]

Flew'ün mucizeler karşısında takındığı olumsuz tutumun nedeni görüldüğü gibi, tabiatla ilgili açıklamalarda sadece bilimi otorite olarak görmesi, söz söyleme yetkisini bilim adamına has bir durum olarak algılamasıdır. Bilim adamının ısrarı, bütünüyle onun sadece bir bilim adamı olmasından dolayıdır. Bilim adamı her zaman tabiatta temel olan objektif kesin kanunların arayışı içerisindedir. Bütün sorgulaması bu amaç üzerinedir. Eğer bilim adamı iddialı ve kapsamlı bir açıklama noktasına gelmişse, bu durumda evrenin yasalarını keşfetmiş olmalıdır. Bilim adamlarının genel yasaların işlediği bir düzende doğaüstü olaylar gibi tekil iddiaları reddetmeleri bundan dolayıdır. Sorumlulukları icabı bu onları ayrıcalıklı yapan temel noktadır. Onlar her zaman genel yasaların ve sürekli biçimde artan kapsamlı açıklamaların, teorilerin peşindedirler.

[202] Samuel Guttenplan & Martin Tamny, *Logic*, Basic Books, New York 1971, s. 306
[203] Errol Harris, *Hypothesis and Perception*, Allen and Unwin, London 1970, s. 202

Tesadüf eseri meydana gelen veya rasyonalitesi olmayan meselelerin tabiat kanunları içerisinde değerlendirilmesi, onların da buna rıza göstermesi kendileriyle çelişmiş oldukları anlamına gelecektir.[204]

Her türlü gayrete rağmen, mucizeler üzerine yapılan açıklamalar, lehine kullanılan ifadeler temelde sorunludur. Doğrulanması veya kanıtlanması olanaksızdır. Mucize diye takdim edilen her vakıa esasında meydana gelmiş bir olayın sonuçları üzerinde yapılan değerlendirmeden ibarettir. Mucize diye takdim edilen olayların sebep veya sebeplerinin gerçekte ne olduğunu tecrübe eden dışında kimse bilemez. Burası mucize için kör noktadır ve olayın dışındakiler için çözümlemesi hiçbir zaman imkân dâhilinde olmayacaktır. Bundan dolayı meseleyi kişiye ait bir inanç noktasında bırakıp onun ötesine taşımamaya özen göstermek gerekir. Flew'ün temel itirazı da, sübjektif olan bu durumun objektif alana çekilmeye çalışılmasınadır.

Tarihsel bir vakıa olarak İsa peygamberin ölümünden sonra dirilmesini, gömüldüğü yerden çıkıp halk arasında dolaşmasını, kırk gün boyunca bu durumu müşahede eden birçok kimsenin bulunduğu iddiasını tecrübe edilmiş bir mucize olarak görenlerin[205] aksine, Flew bu anlatımları bütünüyle farklı değerlendirir. İlk önce bu hadisenin gerçekliği kabul edilse bile bu bizi bir noktaya götürmez. Çünkü bu olay sadece bir kez vuku bulmuş bir olaydır. Eğer bu durum, bir başkası için başka bir zaman ve yerde tekrar etse idi o zaman bunu ciddiye almamız gerekebilirdi. Ancak tekrar edemeyen aykırı örneklere ilişkin rivayetlere bakarak söyleyebileceğimiz şey "rivayet ne kadar etkileyici olursa olsun, tarihin verebildiği en lehte karar agnostik bir tavır ya da İskoçların yerinde deyimiyle 'kanıtlanmamış' hükmünde bir yaklaşım olmalıdır".[206]

Diğer taraftan, bir kereliğine olmasına rağmen bütün bu olanları gerçek kabul ettiğimizi varsayalım. Tüm bu olanlar gerçekte Flew için ne anlama gelmektedir? Flew'e göre ölüm ve dirilme aslında biyolojik bir olaydır. Eğer bir ölüm ve ardından dirilme olmuş ise bilmek gerekir ki, iddia edilen durum doğaüstü bir durum değildir. Aksine doğanın sınırları ve imkânları çerçevesinde gerçekleşmiş bir olaydır. Dolayısıyla

---

[204] Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy*, s. 349

[205] Bkz., William L. Craig & Walter Sinnot-Armstrong, *God? A Debate Between A Christian and An Atheist*, Oxford University Press, New York, 2004, s. 21-25.

[206] Antony Flew, "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist*, vol. 36, Washington, 1976, s. 28.

bütünüyle doğanın sınırları içerisinde gerçekleşmiş böyle bir olayın, herhangi bir şaşkınlığa, farklı algıya ve hayranlığa neden olacak mucizevî bir yönü yoktur.[207]

Diğer taraftan Flew için herhangi bir önermenin, iddianın doğru veya yanlış olduğunu tespit etme açısından delil veya deliller oldukça büyük bir önem taşır. Bilim adamı saygınlığını ve güvenirliliğini ancak sağlam delillerle ortaya koyar. Delillere dayalı olmayan bir anlatım, takdim biçimi gösteri ya da mizansenden öte bir değer taşımaz. Hisler ve kanaatler de böyledir. Belli bir noktaya kadar yol gösterici olmalarına rağmen belirleyici bir güce sahip değildir. En azından o his ve kanaati taşıyanın haricindekiler için bağlayıcı bir tarafı yoktur. Zira doğanın kendine ait belli kuralları vardır ve bunlar evrenseldir. Doğanın, kendisine ait bu evrensel kurallara göre işlediği bir düzende (doğrudan söylemek gerekirse), mucizeleri, kehanetleri, meleklere ve şeytanlara dair anlatılan hikâyeleri kabul etmemizin imkânı yoktur. Bizce bilinen ve nedensellik prensipleri doğrultusunda işleyen bu düzende böyle konulara yer yoktur."[208]

Diğer taraftan bildiğimiz bir şey de evrensel tabiat ilkelerinin tümevarıma dayalı bir yöntemi öncelediğidir. İstatistik olarak bir şeyin ne kadar çok aynı şekilde tekrarı mümkünse, onun kendisi hakkında delil teşkil edebilecek şekilde konuşmanın imkânı o kadar artar ve kolaylaşır. Eğer biz evrensel tabiat kanunlarından bahsediyorsak, temellendirmeyi buna göre yapıyorsak, hiçbir şeyi bu algının dışında tutamayız. Teistik inanç yanlısına gelince, onun bir taraftan evrende sarsılmaz ve değişmez yasaların varlığından bahsetmesi, diğer taraftan da insanın başını döndürecek, onu hayrete ve acze düşürecek birtakım hadiselerin (yine aynı evrende meydana geldiğini iddia etmesi) varlığından bahsetmesi tam bir "dilemma"dır.[209]

Bütün bu anlatımlar, bilim ve dinin bütünüyle birbirinden farklı ve birbirine yüzde yüz zıt olduğu izlenimini uyandırıyor olabilir. Gerçekte bilimin dile getirdiği hakikatlerle dini inanç sahibi kişilerin bir sorunu yoktur. Kesinliği konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan, aksinin iddia edilemeyeceği düzeyde bilimsel bir açıklama olgunluğuna ulaşmış hususlar noktasında inanç sahibi bir kişi ile bilim adamı hemfikirdir. Dinle bilim arasındaki asıl sorun, bilimin gerçekliği bütünüyle ampirik

---

207 Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy*, s. 349.
208 Flew, *a.g.e.*, s. 347.
209 Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy* , s. 351.

alandan ibaret görmesinden kaynaklanır. Dindarın itirazı bunadır. İnanç sahibi bir kişi gözlemlenen alan dışında da birtakım gerçekliklerin bulunduğuna inanır. Bilimin ve bilim yanlılarının da buna açık olmasını bekler.

Dindar bu beklentinin de ötesine geçer ve bilimin keşfettiği ve henüz keşfedemediği yasaları koyanın Tanrı olduğunu iddia eder. Tanrı'yı sadece yaratma noktasında irade sahibi bir varlık olarak görmek yetmez. O, evrenin var olan düzenini organize eden ve devamlılığını sağlayan asıl ve yegâne aktördür. Augustine'nin deyimiyle "Evren Tanrının iradesinden başka bir şey değildir."[210] İnsan merkezli bir bakış açısıyla yaklaştığınızda, doğada var olan dengeyi temin eden "kanun" iken; Tanrı'yı merkeze koyan bir bakış açısıyla yaklaştığınızda bu O'nun iradesinden başka bir şey değildir.[211] Dolayısıyla doğada meydana gelen her şeyin, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmek gerekir. Platon'un mağara örneğindeki adamın gölgesini anlamlandırmaya çalışmasında olduğu gibi, eğer bir gölge varsa bunun mutlaka bir sahibinin var olacağını da kabul etmek gerekir.

Flew'e göre ister mantıksal anlamıyla ve isterse tarihsel bir olay olarak ele alınsın, mucizelerin tarihsel bir vakıa olarak hiçbir zaman gerçekleşmemiştir: "O (Markos incilinin yazarını kastederek), çok saf (teslimiyetçi) bir şekilde, mucizeleri gerçekleşmiş hadiseler gibi aktarmaktadır. Oysa bütün bunlar günümüz modern dünyasının değişmez yasaları ışığında kabul edilmesi asla mümkün olmayan şeylerdir. Ayrıca iddia edildiği gibi bunların tarihi gerçekler gibi gösterilmesini ya da algılanmasını sağlayacak hiçbir neden de yoktur."[212] Flew açısından ne Eski Ahit, ne de Yeni Ahit ampirik içeriğe sahip değildir. Onlar vasıtasıyla ileri sürülen gerekçeler de kayda değer değildir.[213] Dolayısıyla bu kitaplar aracılığı ile dile getirilen hususların bir anlamı ve değeri bulunmamaktadır.

Mucizelerle ilgili son olarak şunu söylemek mümkündür. Bu konuda Flew'ün takındığı olumsuz tavır, kendi felsefi tutumuna bağlı olduğu kadar, konunun yapısından kaynaklanan güçlükle de doğrudan ilgili bir durumdur. Mucize konusu gerçekten de bir

---

[210] Flew, *a.g.e.,* s. 348.
[211] Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, Eerdmans, Grand Rapids, 1948., s. 251.
[212] Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy* , s. 347.
[213] Flew, *a.g.e.,* s. 353.

teist için açıklanması zor, bir ateist için de anlaşılması ve kabul edilmesi neredeyse imkânsız bir konudur. İnancı olan birisine bu olayların gerçekleşmiş olduğunu telkin eden Tanrı'ya olan imanıdır. Fakat kabul edelim ki imanın telkini, bu duyguyu taşıyan için geçerlidir. Nasıl ki mümin her türlü eleştiri ve çürütme faaliyeti karşısında bu noktadaki teslimiyetinden vazgeçmiyorsa, bu duygusal zeminden bütünüyle uzak birisi de mucizelere inanılamayacağıyla ilgili ısrarından vazgeçmeyecektir.

6. ÖLÜMDEN SONRA HAYAT

Ölümün insan hayatının sonu demek olmadığı teması bütün dinlerce işlenen bir konudur. Bu inanç vahye dayanan büyük teistik dinlerde olduğu gibi, içerisinde mitolojik unsurlar barındıran yarı felsefi dinlerde de kendisine yer bulmuştur. Eski Mısırlılar mumyalanmış soylularını, yiyecekle ve gelecek hayata uzanan uzun yolculuk için zorunlu olan değerli eşyalarla, o dünyanın Tanrısı Osiris'in heykelleriyle veya resimleriyle bezenmiş, dikkatle hazırlanmış mezarlara gömmüşlerdir. Konfüçyüs'çüler ve geleneksel Afrika dinleriyle amel edenler, ev ve sunaklarında özel törenlerle veya kutsal yerlerde atalarının gönüllerini alırlar. Buna karşılık Hindular ve Budistler "karma"dan ve tekrar bedenlenmeden bahsederler.[214]

Diğer taraftan teistik karaktere sahip dinlerin ifadelerinde de ölüm sonrası yaşama güçlü bir şekilde vurgu yapılmıştır. Ahiret terimini yüz on üç kere kullanan Kur'an tekrar dirilmeyi ve yargılanmayı, bu yargılama neticesinde insanların durumuna göre yeni bir hayatla yüzleşeceklerine atıfta bulunur. İbadet ederken pek çok Hıristiyan düzenli olarak, Havarilerin Amentüsü'nü (Apostles' Creed) okur: "Bedenin dirilmesine ve ilelebet hayata (…) inanıyorum."[215] Tüm bu atıflar aslında bu dinlerin, dünya hayatından sonra bizi yeni bir yaşamın beklediğine dair güçlü bir inanca sahip olduklarını gösteren emarelerdir.

Ölüm sadece dinlerin konu edindiği bir olgu değildir. Ölüm felsefenin de işlediği bir konudur. Ölüm felsefede özellikle hayatın anlam ve öneminin dile getirilmek istendiği yerlerde söz konusu edilmiştir. Bundan dolayı iyimser ve kötümser dünya

[214] Michael Peterson vd. *Akıl ve İnanç,* s. 273-274.
[215] Michael Peterson vd., *a.g.e.,* s. 274.

görüşlerinin oluşmasında ölümle ilgili düşünce ve inanışların payı büyük olmuştur. Bazıları ölümü hayatta kazanılan her türlü başarıya konulan son bir nokta veya felaket olarak görürken, bazıları da ölümü, hayatın gerçek anlamını ve değerini ortaya çıkaracak, nihai mutluluğun teminatı olarak anlamışlardır. Bu bağlamda ölüm sonrası hayatın nasıl olacağına dair ortaya çok çeşitli görüşler çıkmıştır. Bazen ölüm sonrası hayatın reenkarnasyon yoluyla devam edeceği, ruh göçünün nihai hedefinin insanın özgürlüğünü temin etmek olduğu ve bu göçün hedefe ulaşıncaya kadar devam edeceği ileri sürülmüştür. Fakat bu bedenlenme sürecinin ruh ve beden arasında ayniyet hususunu tam karşılamadığı, hatta dışarıda bırakacağı gerekçesiyle kabulünün imkânsız olduğu itirazına uğramıştır.[216]

Diğer taraftan ölüm sonrası yaşamın, tek tek dirilmek suretiyle meydana gelecek fiziksel ve ruhsal bir süreç olduğu inancı ve iddiası geliştirilmiştir. Bu düşünce de iki türlü itiraza konu olmuştur. Birincisi bunun nasıl olacağı, yani aynı kişinin ruh ve bedeni mi; ikincisi dirilmenin yaşamın hangi dönemine ait olacağı ve bunun tam olarak nasıl gerçekleşeceği ile ilgilidir. Diğer taraftan yaşamı bütünüyle dünya hayatı ile sınırlı görenler bu yaklaşıma hiçbir şekilde ihtimal dahi vermemiş, karşılıksız bir inanç olduğu yönünde itirazda bulunmuşlardır.[217]

Bir başka yaklaşıma göre ise ölüm sonrası yaşamın hatıra yoluyla devam edeceği, kişinin bırakacağı izlenimlerle insanların şuurunda yer edeceği şeklinde dile getirilmiştir. Bunu bir nevi sosyal ölümsüzlük olarak takdim edenler de olmuştur. Bu düşünceye göre biz öldükten sonra başkalarının hayat tecrübelerini etkilemek ve bu tecrübelere değer katmak suretiyle yaşamaya devam ederiz. Fakat diğer taraftan şunu da biliriz ki, biz öldükten sonra canlı kalacak tek varlık Tanrı'dır. Ve biz o Tanrının bizi bildiğine ve sevdiğine inanırız. Bu demektir ki biz ne kadar ölmüş olsakta, Tanrı bizi bilmeye devam edecek ve bizimle ilgili her şeyi hafızasında tutacaktır. Eğer öldükten sonra geride kalan dostlarımızın bizi hatırlamalarına değer veriyorsak, sonsuza değin yaşayacak olan, ne olduğumuzu, ne duyduğumuzu ve ne düşündüğümüzü en iyi şekilde

---

216 Michael Peterson vd., *a.g.e.,* ss. 274-275.
217 Michael Peterson vd., *a.g.e.,* s. 275.

bilen, takdir eden Tanrı'nın şuurunda (zihninde) yaşamak daha büyük bir değer ifade edecektir.[218]

Görüldüğü üzere ölüm ve sonrası üzerine sürdürülen tartışmalar genel olarak sahip olunan inanç ve düşünce paralelinde gerçekleşmektedir. Bu çeşitliliği göz ardı etmemekle birlikte burada bizim "ölümsüzlük" kavramıyla kastettiğimiz şeyin hakiki anlamda "ölmemek" olduğunu kavramak gerekir. Ve bu tabir aslında ölüm vakıalarının olduğu bir düzende, içerisinde çelişkiler barındırıyor olmasına rağmen kasıtlı bir biçimde kullanılmış bir kavramdır. Eğer ölümsüzlük hakiki anlamda mümkün olacaksa, bu durumda bizim kişisel ayniyetimizi (kimliğimizi) ihtiva eden bir kısmımızın fiziksel ölüm ve bozulmadan sağ salim çıkabilmesi zorunlu olmalıdır. Dolayısıyla ölümsüzlük veya ölümden sonra hayattan kastımızın, ölümle neticelenen bir süreçten fiziksel ve ruhsal anlamda bir bütünlük içerisinde yeniden yaşamaya karşılık gelen bir olgu olduğunu bilmek gerekir.

Tanrının varlığı, ezeli ve ebedi oluşu ile ilgili kendi inancı dışında somut delilleri olmamasına rağmen, teistik geleneğin onunla ilişki kurarak ölüm sonrası bir yaşam alanına ve hayata atıfta bulunması Flew açısından garip bir durum olarak karşılanmıştır. "Ölüm ve hayat üzerine yapılan değerlendirmeler var olan düşünme biçimine göre uygunsuz ve tuhaf olmanın ötesinde skandal niteliğindedir. Kendisi hakkında sağlam bir zemine sahip olmadığımızı bildiğimiz halde, ölüm sonrası hayat ve ölümsüzlük hakkında hala bir iddiayı sürdürüyor olmak gerçekten ilginçtir. Bu düşüncenin doğruluğunu test edebileceğimiz en küçük bir örneğimiz olmamasına rağmen hala bunda ısrar ediyor olmak karşılığı bulunmayan bir iddiadır."[219]

Flew'ün ölümle ilgili kanaatinin aksine, teistik dinlerin inanç sisteminde yaşam bu dünya ile sınırlı değildir. Ölümden sonra yeni ve sonsuz bir yaşamın olacağı inancı, büyük teistik dinlerin ortak kabulüdür. Bu İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin hem yazılı metinlerinde hem de sözlü kültüründe var olan bir çok güçlü bir inançtır. Hatta ölüm sonrası hayatın varlığına delil teşkil edecek bir örnek, Hıristiyan inancına göre tarihsel olarak da gerçekleşmiştir. Hıristiyan inancında yer alan, İsa'nın

---

[218] Charles Hartshorne "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", çev. Mehmet S. Aydın, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV, Ankara, 1981, s. 209

[219] Flew, *The Presumption of Atheism*, Elck Ltd., London, 1976, s. 22.

ölümünden sonra tekrar dirilmesi ile ilgili anlatım bizim de dirileceğimize dair en büyük delil olarak görülür. Nitekim havari Paul: "Eğer Mesih ölüden sonra diriltilmişse, biz de diriltileceğiz. Mesih diriltilmiştir. Öyleyse biz de diriltileceğiz"[220] demiştir.

Ölüm sonrası hayat İslam inancında "ahiret hayatı" olarak isimlendirilir. Böyle bir hayatın olacağına iman, İslam inanç sisteminin temellerinden biri olarak kabul edilir. Çünkü İslam inancında ölüm sonrası hayat basit anlamda yeniden bir diriliş olarak görülmez. Bunun da ötesinde o, bir önceki hayata göre şekillenecek olan, dünya hayatının kalitesiyle belirlenmiş ve buna göre mükâfat ve cezaya konu olacak biçimde tesis edilecek bir hayattır. Bu yönüyle İslam inancında ölüm sonrası hayat ahlaki bir temele de sahiptir. Diğer taraftan K.Kerim ahiret hayatını (özellikle ölümden sonra hayatın olmadığını iddia edenlere karşı) Allah'ın bir vaadi ve gerçekleşmesi mutlak bir hakikat olarak takdim eder.[221] Teistik dinlerin sonuncusu olan İslam'ın ana kaynağı K.Kerim'de ölüm sonrası hayata atıfta bulunan birçok ayet-i kerime mevcuttur.[222]

Yaşamı inanç penceresinden değil de, bilimsel bir perspektiften ele alan bazı filozof, düşünür ve bilim adamlarına göre ise bütün yaşam bu dünya hayatıyla sınırlıdır. İddia edildiği gibi, ölüm sonrasına dair bir yaşamdan söz etmek mümkün değildir. Kaldı ki böyle bir yaşamın varlığına dair, bu inancı benimsemiş birinin ortaya koyabileceği somut hiçbir bir delil yoktur. Flew'ün ölüm sonrası yaşamla ilgili ortalama kanaati de böyledir. Fakat Flew'ün eleştirilerinin tamamının Hıristiyan inancına yönelik, hatta bununla sınırlı olduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir.

Ölüm sonrası hayat, ceza ve mükâfatla ilgili Hıristiyan inancını paylaşmayan Flew, eleştirilerini büyük ölçüde B. Pascal (1623-1662)'ın meşhur bahsi üzerinden yapmaya çalışmıştır.[223] "Bana öyle geliyor ki, insanın ölümünden sonra işlemiş olduğu

---

220 Korintlilere I. Mektup (I. Corinthians) 15: 12-23.

221 K.Kerim, 16/38.

222 Bkz. Kur'an-ı Kerim, 2/28, 73, 259-260; 3/106-107; 6/30; 7/57; 17/51-52, 104; 18/21; 20/102.

223 Fransız matematikçi Blaise Pascal, Tanrı'nın varlığına dair olasılıklar ne kadar az olursa olsun, yanlış tahminde bulunmanın daha da büyük asimetriye sahip bir cezaya sebep olacağını öngörmüştür. "Tanrı'ya inansan iyi olur, çünkü eğer haklıysan ebedi mutluluk seni bekliyor; ancak hatalıysan zaten bir şey fark etmeyecek. Diğer taraftan eğer Tanrı'nın var olmadığına inanıyorsan ve hatalıysan o zaman ebedi azap seni bekliyor, ancak haklıysan zaten bir şey fark etmeyecek". Görünürde hangi tarafı seçmemiz gerektiği gayet açık: "Tanrı'ya inanmalıyız." (Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı, çev. Tunç Tuncay BİLGİN, Kuzey Yay., İstanbul 2010, s. 100, Ayrıca Bkz. Flew, Antony Flew, "Pascal's Wager", *An Introduction to*

herhangi bir suç(günah)tan dolayı sonsuz bir şekilde acı çekmesi kesin olarak yanlıştır. Bundan kurtulabilmek için Tanrı'yı yüceltmek dâhil, iyiliğin ve adaletin temini için gösterilecek tüm saygı göstergesi davranışlar, dürüstlüğü ve insanlığı zedeleyen hareketlerdir. Bunun gerçek olduğu varsayılsa bile kurtuluşun gerçekleşmesi (Tanrı'nın bizi kurtarması) için insan erdemini ayaklar altına alan böyle anlamsız bir mücadelenin içine girmek onur kırıcıdır."[224]

Tanrı'ya inanmayı belli bir koşula bağlamanın, davranışları buna göre belirlemenin dürüstlük adına bir kırılma meydana getireceği Flew dışında bazı felsefeci ve bilim adamları tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Yüzyılımızın meşhur ateistlerinden olan Richard Dawkins (d.1941) bunlardan birisidir. Pascal'ın ölümle ilgili yaklaşımı onun açısından da tutarsızdır. Bundan dolayı Dawkins Pskal'ın yaklaşımını (biraz da alaycı bir üslupla) eleştirmiştir. Ona göre Pascal'ın Tanrı'ya inanma ile ilgili ortaya argümanın temel bir sorunu vardır. Çünkü bir şeye inanmak, siyaset icabı ya da tedbir amaçlı yapılabilecek bir şey değildir. En azından benim özgür irademle karar verip uygulayabileceğim bir şey değil. Kiliseye gitmeye ve Nicene Creed'i ezberlemeye karar verebilirim. Ya da bir yığın kutsal kitabın içindeki her kelimeye inanacağıma söz verebilirim. Ancak bunların hiç birisine gerçekten inanmıyorsam bu yaptıklarım benim gerçekten inanmamı sağlamaz. "Pascal'ın kumarı, ancak Tanrı'ya inancını taklit etmeye yarayabilen bir argümandır. Ayrıca inandığınız Tanrı'nın her şeyi bilen bir Tanrı olmaması gereklidir, zira eğer inanmadığınız halde inanıyormuş gibi yaparsanız, Tanrı sizin sahtekârlığınız görecektir."[225]

> Peki, niye Tanrı'yı en fazla memnun edecek şeyin Tanrı'ya inanmak olduğunu düşünüyoruz? İnanmak niye bu kadar özel? Tanrı'nın şefkati, cömertliği ve mütevazılığı da ödüllendirmesi olası değil mi? Ya eğer Tanrı bir bilim adamı gibi düşünüyorsa ve en yüksek ahlaki değer olarak gerçeği aramayı görüyorsa? Öyleyse bu evreni tasarlayan Tanrı'nın bilim adamı olması gerekli değil midir? Örneğin, Bertrand Russell (1872-1970)'a, ölüp de Tanrı'yla karşılaşırsa ne diyeceği sorulduğunda, "yeterli kanıt yoktu

---

Western Philosophy, Ideas and Argument from Plato to Popper, Thames and Hudson, New York, 1989, ss. 218-221.)

[224] Antony Flew, *The Presumption of Atheism*, s. 64

[225] Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey Yay., İstanbul 2010, s. 100

Tanrım, yeterli kanıt yoktu" diye cevap vermiştir. Tanrı'nın, Russell'ın cesur şüpheciliğine, Pascal'ın korkak kumarcılığına duyduğundan daha büyük saygı duymayacağı ne malum? Unutmayın, bir iddia'dan bir kumardan söz ediyoruz. Siz iddiaya girecek olsaydınız paranızı Tanrı'nın dürüst olmayan sahte inanca mı yoksa son derece dürüst şüpheciliğe mi kıymet vereceğine yatırırdınız? Daha da ileri gidelim, öldüğünüz zaman karşınıza çıkan Tanrı'nın Allah, Yahveh, ya da İsa-Baba-Kutsal Ruh değil RA ya da Baal olduğunu düşünün. Baal de en az Eski Ahit'teki Tanrı kadar kıskanç olsun. Pascal'ın bu durumda yanlış tanrı yerine hiç bir tanrıya inanmaması daha iyi olmayacak mı? Diğer olası tanrı ve tanrıçaların sayısı aslında olasılıkları tümden değiştirmiyor mu? Pascal muhtemelen bu iddiayı söylerken şaka yapıyordu, aynı bizim de iddiayı çürütürken şakayla karışık çürüttüğümüz gibi. Ancak birçok insan bu iddiayı çok ciddiye alarak Tanrı inancı için bir koz olarak kullanıyor bu sebeple de değinmek yerinde olacaktır.[226]

Tekrar Flew'e dönecek olursak, onun açısından diğer bir sorun da dünya ve ahiret algısının bütünüyle dini bir perspektifle oluşturulması ve bunun dışındaki seçeneklere yer verilmemesidir. Pascal'ın yorumlarında Tanrı'nın varlığı veya yokluğunun bütünüyle Hıristiyanlık dogmaları üzerinden düşünülmesi, bu durumun test edilmesinin ancak Hıristiyan inancında yer alan "ölüm sonrası yeni bir hayata koşullamanın" da bu noktada sorun teşkil ettiğini düşünür. Özellikle çekilen acılar, ıstırap ve eziyetlerin karşılığı olarak büyük mükâfatların elde edileceğini, Tanrı'ya karşı gösterilecek cömertlik duyguları ile onun sevgi ve iltifatına mazhar olunacağını dile getirmek, karşılığı olmayan yanlış bir iddiadır.[227] Bu tür yaklaşımlar, Tanrı'ya yüklenen pozitif nitelemelerle çelişki teşkil eden, izahı güç konulardır.

Pascal'ın bahsinin dayanak noktası Tanrı'nın varlığına olan kesin imandır. Tanrıyı bilimin feneriyle bulamazsınız. O ancak inanmakla elde edilebilecek bir gerçekliktir. Tanrının varlığını kabul etmek, bir anlamda ebedi mutluluğu hak etmenin sebebi olacaktır. Bundan dolayı Tanrı ile ilgili yapılan tüm tartışmaların temel endişesi

---

226 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı,* s. 101
227 Flew, *The Presumption of Atheism.,* s. 67

öncelikle O'nun varlığı üzerine odaklanmalıdır. Bundan dolayı Pascal'ın bütün gayreti gelip neticede Tanrı'nın var olup olmadığı inancına dayanır. Fakat yine de, Tanrı'nın varlığını ebedi mutluluğun bir alameti olarak görüp, bundan dolayı onun varlığını bahse konu yapmak Flew için mantıklı ve izahı mümkün bir konu değildir.[228]

İsa Peygamber'in ölümünden sonra defnedildiği yerden Tanrı vasıtasıyla çıkarılması, belli bir süre insanlar arasında dolaşması ve değişik yer ve zamanlarda farklı kişiler tarafından buna şahitlik edilmesi, bir anlamda ölüm sonrası yaşama dair ipuçları olarak görülür. Flew ısrarla ölüm sonrası yaşam için delil isterken (ilginç bir biçimde) bu örneği kabul etmez. Hıristiyan geleneğinde bu olay tarihsel bir vakıa olması ve tecrübe edilmesi bakımından objektif bir delil olarak görülürken, Flew buna itibar etmez. Çünkü o, insanı varlık alanına çıkaran şeyin onun cismi[229] olduğunu düşünür ve bu varlığın da diğer varlıklar gibi evrenin yasalarına tabii olduğunu düşünür: "İnsan cismani yani kan, et ve kemik bileşimi bir varlıktır. Ölüm ve sonrasında bu objenin geçireceği süreç ve meydana gelecek şeyler herkesçe malum olan bir husustur. Tabiatı çürümeye, bozulmaya ve yok olmaya programlı bir varlık için, ölümden kurtulmak veya sonsuz bir yaşamdan söz etmek büyük bir çelişkidir."[230] Flew'e göre bu ne doğrudan tecrübe ile ne de dolaylı olarak dilin imkânları ile izah edilebilecek bir konu değildir.

Flew'e açısından ölüm sonrası hayatın varlığına dair ileri sürülen iddialar mantıksal olarak da kusurları bulunan ifadelerdir. Flew bununla kastının ne olduğunu anlatmak için şöyle bir örnekten yararlanır:

> Açık denizde sefer halinde olan ve içerisinde her sınıftan insanın bulunduğu bir gemi torpido ile vurulduğunda olabilecek şeyler bellidir. Ya gemide bulunanların bir kısmı kurtulup bir kısmı ölecektir. Veya hepsi kurtulacak ya da hepsi ölecektir. Bu seçenekler haricinde herhangi bir

---

[228] Flew, *a.g.e.,* s. 68.

[229] Flew, "cisimsiz varlık" tanımlamasını hiçbir zaman hoş karşılamamıştır. Biz bir şeyden varlık anlamında söz edeceksek onu bütünüyle ruhani bir yapıyla sınırlandıramayız. Çünkü böyle bir şey hakkında her ne kadar varlık olarak bahsedilmiş olsa da, bedensiz bir varlık algısı makul değildir. Bu anlamda insanın ölüm sonrası bedeninin çürümesini kabul etmekle birlikte ruhun ölümsüz olduğunu savunmak, ondan bir "kişi" olarak bahsetmek de aynı şekilde saçma bir iddiadır. Flew'ün bu konudaki geniş değerlendirmeleri için bkz. *Merely Mortal? Can You Survive Your Own Death*, Prometheus Books, New York, 2000.

[230] Flew, *a.g.e.,* s. 119.

> beklenti içerisinde olmak yanlıştır. Aynı şekilde hayatın devam ettiği noktada ölüm söz konusu değildir. Ölüm hayatı sonlandırdığı için de, o andan itibaren hayattan söz etmek olası değildir. Dolayısıyla ölümden sonra hayatın varlığından bahsetmek, mantıksal olarak kabul edilmesi mümkün olmayan bir hatadır."[231]

Flew, ölümünden sonra bir insanın kendisi veya kusursuz bir sureti üzere tekrar oluşturulmasının teistik izahını da kabul etmez. "Kıyamet gününde insan nasıl olacak da kendi kişisel kimliği üzere yeniden oluşturulacak? Ya da kusursuz bir benzeri olarak uygun bir şekilde yeniden inşa edilecek? Bu durum tatmin edici gibi gözükmemektedir. En azından yeniden yaratılış teorisi adına tatmin edici görünmemektedir. Bu sorunun akli temelde cevabının verilmesi, yeniden yaratılış fikrinin desteklenmesi ve açıklığa kavuşturulması açısından önceliği olan bir sorundur."[232]

Hayatın ölümle neticelendiğini ve yaşam denen olayın bütünüyle bundan ibaret olduğunu iddia eden bir kısım bilim adamı veya filozofun bulunmasına rağmen, yine de insanlığın büyük bir kesimi ölümden sonra yaşamın bir şekilde devam edeceği hatta sonsuz bir yaşamın bizi beklediği inancına sahiptir.[233] Asıl sorun bedenle ilgilidir. Çünkü beden ölümle birlikte bir çürüme ve deformasyona uğrar. Çok az kısımları hariç yok olup gider. Burada açıklığa kavuşturulması gereken husus istikbaldeki yaşamın ne şekilde olacağıyla ilgilidir. Bu soruya şu şekilde cevap vermek mümkündür: "Bizim tecrübe ettiğimiz dünyada yaşayan insan, Tanrının vaat ettiği dünyada yeniden hayat bulacaktır. Bir farkla ki, bu dünyada sahip olduğu bedenle değil fakat bu yeni yaşam koşullarına uygun bir bedenle olacak."[234]

İnancın dili ile bilimin dili birbirinden farklıdır. Bazen söz ettikleri şeyler ve göndermede bulundukları hususlar arasında epistemolojik bir uygunluk bulmak imkânsız gibidir. Burada önemsenmesi gereken konu, bu farkın görülüp, dillerin özgünlüğüne saygı duyulmasıdır. Zira biri ile diğerini anlamaya veya açıklamaya

---

231 Flew, *a.g.e.,* s. 119.
232 Antony Flew, "Immortality", *The Encyclopedia of Philosophy IV*, Paul Edwards (ed.), Macmillan, New York, 1967, s. 140.
233 George Mavrodes, "The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity" *Noûs*, vol. 11, Chicago 1977, s. 30.
234 Mavrodes, *a.g.m.,* s. 31.

kalkıştığınızda, özellikle de inancın dilini bilgi üretmeye zorladığınızda onu varoluş gayesinin ötesine zorladığınızın farkında olmanız gerekir. Bu zorlamanın tipik bir örneğini John Hick'te görürüz.[235] Hick, ölüm sonrası yaşamın olduğunu ifade etmenin mantıksal olarak tutarlı olduğuna inanan bir filozoftur. Bildiğimiz bu yaşam dışında yeni bir hayatın olduğunu, ölen kişi ile yeniden hayata getirilecek kişinin aynı şahıs olduğunu göstermek için kendince bir örnek takımı geliştirir: Birinci örneğinde; Amerika'da bir mitinge katılan bir bilim adamı örneğini verir. Bu kişi toplantıya katıldığı esnada aniden ortadan kaybolur. Kaybolduğu anda Avustralya'da başka bir toplantıda aynı surette görünür. Bununla kalmaz, vücut yapısı, alışkanlıkları, inançları, geçmişe dair tüm hatırladıkları ve zihinsel eğilimleri tıpatıp onunla örtüşmektedir. Hatta parmak izleri bile aynıdır. Bu kişi ile kaybolan kişi her ne kadar farklı iki kişi gibi teşhis edilse de; bilinçaltımız bunların aynı kişi olduğunu bize söylemektedir. İkinci örneği Amerika'da meydana gelen ani bir ölüm üzerinedir. Bir kişi Amerika'da aniden ölür ve yine aynı surette, aynı zihinsel yapı üzere kurulmuş bir biçimde Avustralya'da ortaya çıkar. Ortada bir ölüm ve cesedin var olduğu bilgisine sahip olmakla beraber, ölen kişi ile ortaya çıkan kişinin gerçekte aynı olduğuna zihinsel bir kanaatimizin olduğunu biliriz. Üçüncü ve son örneğinde ise, Avustralya'da ortaya çıkan şahsın, tecrübe ettiğimiz, yaşadığımız hali hazırdaki dünyada değil de, zaman, mekân ve boyut olarak çok farklı bir dünyada ortaya çıkacağını varsayar. Bu yeni hayatın objektif olarak değerlendirilmesi noktasında çok büyük netlik olmasa da, mantıksal olarak mümkün olamayacağını reddetmek için hiçbir neden yoktur. Hick dile getirdiği bu örneklerle, Hıristiyan inancının gerçekte anlamlı olduğunu, ölüm sonrasına ait iddiasının da eskatolojik olarak doğrulanacağını ifade etmeye çalışır.

Sonuç olarak, ölüm ve sonrası bir yaşamdan bahsetmemize imkân tanıyan yegâne referansımız inancımızdır. Biz, ölümle ilgili konuştuğumuzda, bildiğimiz bir konudan ziyade, inandığımız bir şey hakkında konuşmakta olduğumuzu biliriz. Bu noktada bir iddia sahibi olduğumuzdan söz edecek olursak, buna bizi teşvik eden şeyin Tanrı'nın bizatihi kendisi olduğunu biliriz. Zira böyle bir şey mümkün olacaksa, bu ancak Tanrı sayesinde olacaktır. Bu, çok sevdiğimiz, güvendiğimiz bir kişinin bize

[235] John Hick, "Theology and Verification", *Theology Today*, vol. 17, Princeton, New Jersey, 1960, s. 22-25.

görmediğimiz, bilmediğimiz bir şey hakkında konuştuğunda duyduğumuz güvenle benzeşen bir duygudur. Konuştuğu şey hakkında ne kadar meraklansak, garip duygulara kapılsak, hatta kısmen şüphe duysak bile biz yine de söylenilen şeyin doğru olduğuna kanaat getiririz. Aynı şekilde ölümün nasıl bir şey olduğu, ölüm sonrası sürecin ne şekilde gelişeceği, yeniden dirilmenin ne zaman ve nasıl olacağı ile ilgili yoğun bir merak ve garip hisler yaşasak da bunun olacağına dair güvenimizde en ufak bir sarsılma meydana gelmez. Dolayısıyla bu konunun imkânını temin eden inanç olduğu için, bunun epistemolojik temeldeki güveni de ancak inançla sağlanabilir. Felsefi anlamda bunun hakikatini ispat etmenin ve bu konuda kaygısı olmayan birisini buna ikna etmenin pratik anlamda hiçbir karşılığı yoktur.

Birinci Bölüm'le ilgili genel bir değerlendirme yapacak olursak, özet olarak şunları söyleyebiliriz. Antony Flew'e göre bir söylemin içerik bakımından karşılık bulabilmesi için, öncelikle onun ampirik olarak bir karşılığının olması ya da felsefi bir sorgulama yöntemi olan yanlışlama ilkesine uygun düşmesi gerekiyordu. Bu yönden meseleyi değerlendirdiğinde, din adına geliştirilen söylemin, özellikle de Tanrı hakkında konuşma biçiminin açık bir şekilde sorunlu ve kabul edilemez olduğu kanaatini taşıdığını gördük. Çünkü O'na göre dini söylemin Tanrı hakkında geliştirdiği konuşma biçimi, kapsam ve dışlayıcılık bakımından sınırları bulunmayan, hiçbir netliğe sahip olmayan, bu nedenle de içerik bakımından boş bir dil konumundadır. Yine Flew açısından bakıldığında, Teizmin bu dili kurtarma adına geliştirdiği yöntemler, Tanrı'nın varlığını klasik teistik delillerle ispatlama çabaları da gerçekte bu dili bulunduğu durumun ötesine taşımaya kâfi gelmeyecek uğraşlar olarak değerlendirilmiştir.

Flew prensip olarak, yanlışlama ilkesi ile dönemin sığ ve saldırgan karakter taşıyan doğrulama ilkesinin üretemediği çözüm imkânını sunabileceğini düşünüyordu. Fakat izlediği yol ve vardığı netice bakımından biz, kendisinin de aynı hataya düştüğü kanaatine ulaştık. Çünkü anlamlı olmanın koşulunu yanlışlanabilir olmakla veya empirik olmakla eşitlemek büyük bir hatadır. Zira bir kişi için herhangi bir şeyin anlamlı olmasını bu kurallara göre sınırlandırmak, bu kurala indirgemek sadece kuralı koyan açısından bir önem arz eder. Teistik dinlerin varlık anlayışı, düşünme biçimi, atıfta bulunduğu değerler, gösterdiği hedefler, anlattığı kıssalar, insanlığın akıbetine dair

yaptığı belirlemeler vs., ona inananlar açısından ikinci bir ensturmana gerek duymayacak kadar açık, anlamlı ve değerlidir.

Dini söylemin ‘özellikle dindar’ açısından anlamlı sayılabilmesi için, ispatlanabilir olmasına, herkes tarafından anlaşılmasına veya bu söyleme herkes tarafından inanılmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü dini söylemin her türlü delillendirme gayretine rağmen, tüm bu çabaları aşan bir boyutu vardır. Bu imana karşılık gelen boyutudur. Modern düşünme biçiminin anlamlı ve geçerli kaydettiği bakış açısı karşısında, iman dili bu tutumuyla farklılaşır. Bu nedenle imana dayalı söylemin anlaşılması ve kabul edilmesi noktasında bilgi ve iman arasındaki bu fark (bu iki düşünme biçimi sırf kendi tutumları çerçevesinde bir ısrarı sürdürdükleri müddetçe) giderilemeyecek ve müşterek bir dile ulaştırılamayacak derin bir ayrılık olarak kalacak gibi gözükmektedir. Dolayısıyla genel, evrensel bir kabulden söz edip ardından da dili ve anlamı belli bir yaklaşımın perspektifine uyarlamak ve tüm bakış açısını bu perspektif istikametinde şekillendirmeye çalışmak her şeyden önce bu iddianın mantığıyla çelişiktir. Bu asla göz ardı edilemeyecek bir husustur. Bölüme dair özet mahiyetindeki değerlendirmelerimizi de yaptığımıza göre şimdi Flew’ün Tanrı anlayışındaki değişimi, bu değişimin nedenlerini ve tüm bu sürecin felsefi bakımdan değerlendirmesini yapacağımız İkinci Bölüm’e geçebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM
ATEİZM'DEN DEİZME: ANTONY FLEW'ÜN TANRI ANLAYIŞINDAKİ DEĞİŞİM

Uzun sayılabilecek ömrünün tamamına yakınını ateist olarak geçiren Flew, özellikle bilimsel anlamda meydana gelen ilerlemeler ve bu ilerlemeleri tecrübe eden bilim adamlarının söylemlerinin de etkisi ile Tanrı'ya dair algısını gözden geçirme gereği hissetmiştir. Tanrı'yı reddedişini, büyük ölçüde belli bir çalışmanın neticesinde meydana gelen çıkarımdan ziyade, teistik inanç sahiplerinin kullandığı dilin yapısına ve bu dille kendi inançlarını ifade ve temellendirmedeki zayıflığına bağlayan Flew'ün, benzer bir gerekçe ile ateizme sırt çevirdiğini söyleyebiliriz.

Ateizmi müdafaa ettiği dönemi hatırlayacak olursak Flew, felsefi anlamda kendini gerekçelendirme ve ifade edebilme bakımından ateizmi, teizme göre çok daha başarılı ve güçlü buluyordu. Fakat bilimsel anlamda kaydedilen ilerlemelerle birlikte, bilim adamlarının klasik ateist iddiaları yavaş yavaş güç kaybına uğramaya başladı. Özellikle doğanın sırlarının keşfi noktasındaki hızlı gelişmeler, ateist açıklamanın "Tanrısız bir evren modeli" öngörüsünü zayıflatmaya başladı. Bir dönem teistik söylemi, kendisini gerekçelendirme ve ifade etme bakımından zayıf, hatta kusurlu bulan Flew, gelinen bu noktada ateizmi sorgulamaya başladı. Onun hem ateizmi müdafaası ve hem de terk edişi eleştiri konusu yapılmıştır. Fakat felsefi anlamda yol alışını "kanıtın önderliğine"[236] göre sürdürdüğünü ifade eden Flew için sürecin bu şekilde gelişmesi aslında beklenen bir şey olmalıydı.

Ateist olarak yaşadığı dönem göz önüne alındığında, Flew'ün hem zaman hem de sahip olduğu inancı temellendirme ve ifade etme bakımından çok daha fazla imkâna sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak aynı şeyi, Flew'ün Tanrı'nın olabileceğine ihtimal verdiği yeni dönemi için söylemek o derece mümkün değildir. Çünkü birkaç söyleşi, yazışma ve tartışma haricinde Flew'ün kendisi ile ilgili bu yeni durumu detaylı bir

---

[236] Antony Flew, *There is a God*, s. 22.

şekilde anlatıp temellendirecek fırsatı olmamıştır. O'nun yapmaya çalıştığı şey bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı süreç ve bu sürecin bir parçası, hatta belirleyicisi konumunda olan bilim adamlarının ifadeleri doğrultusunda fikrini temellendirmeye, daha doğrusu meşrulaştırmaya çalışmak olmuştur. Sonuç itibariyle onunla ilgili elimizde bu yeni dönemin ipuçlarını verecek müstakil bir eser anlamında Roy Abraham Varghese (d. 1957) ile birlikte kaleme aldığı *"There is a God, How the World's Most Notorius Atheist Changed His Mind"* adlı kitabı olduğu, haricinde de fazlaca bir bilgi ve belgenin bulunmadığını belirtmek isteriz. Dolayısıyla bu noktadan itibaren Flew'ün yeni tutumuyla ilgili tüm değerlendirmelerimizin, özellikle ismini zikrettiğimiz bu kitap çerçevesinde yapılmaya çalışılacağı hususu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Flew, ateizm iddiası için zirve sayılabilecek eserinin "*The Presumption of Atheism*" isimli çalışması olduğunu söyler. Bu eserde Flew özetle, eğer bir kişi bir Tanrıdan bahsediyor, ona inanılması gerektiğini iddia ediyorsa, böyle bir Tanrının varlığına inanmak için sağlam nedenleri olması ve bu nedenlerin de iddia sahibi tarafından ortaya konması gerektiğini ileri sürüyordu. Bu nedenler yoksa ya da iddia sahibi tarafından doğru bir şekilde ortaya konulamıyorsa bu durumda, ileri sürülen iddiaları kabul etmek için hiçbir mantıklı sebebin olamayacağını düşünüyordu. Bu noktadan sonra eğer mutlaka bir inanca ya da düşünceye sahip olunacaksa bunun "*negatif ateist*" ya da "*agnostik*" şeklinde olmasının daha mantıklı bir yol olacağını savunuyordu.[237] Kaldı ki, çalışmamızın değişik yerlerinde de ifade ettiğimiz üzere Flew, teistik söylemin, kullandığı dil itibariyle böyle bir iddiayı temellendirmeye muktedir olmadığını düşünüyordu.

İki binli yılların başlarına gelindiğinde Flew'ün fikirlerinde gözle görülür birtakım farklılaşmalar belirmeye başladı. Bir taraftan pozitivist düşüncenin güç kaybetmesi, diğer taraftan bilimin geldiği seviyenin de zorlamasıyla bilim adamlarının teistik söylemi destekler mahiyette cümleler kullanmaya başlaması ilk olarak Flew'de fikri bir yumuşamaya, sonrasında ise radikal sayılabilecek bir değişime neden oldu. Böylece, Teizm'in Tanrı inancına karşı çok katı bir tutum sergileyen Flew, yarım yüzyıl süren ateizm savunmasından ilginç bir şekilde vazgeçtiğini açıkladı: "Şimdi evrenin

[237] Antony Flew, *God, Freedom and Immortality,* Prometheus Books, New York 1984, s. 14.

sonsuz bir Zekâ tarafından var edildiğine inanıyorum. Evrenin karışık kanunlarının bilim adamlarının "Tanrı'nın Zihni" dedikleri şeyi ortaya koyduğuna inanıyorum. Hayatın ve çoğalmanın ilahi bir kaynaktan başladığına inanıyorum."[238] Flew'ün bu ifadeleri bir bakıma, modern bilimin ortaya çıkardığı dünya resmini artık eskisinden çok daha farklı bir biçimde okuduğu anlamına geliyordu.

Flew'ün yeni durumunu gerekçelendirme safahatına geçmeden önce, O'nun inandığı Tanrı ile Teizmin Tanrısının aynı Tanrı olmadığını özellikle ifade etmemiz gerekir. Çünkü Flew'ün Tanrısı, kendi iddiasının bir gereği olarak kanıtın ortaya çıkardığı bir Tanrıdır. Dolayısıyla burada doğanın imkânlarının, bilimin söylemlerinin ve insan aklının mantıksal temellendirmelerinin etkisi söz konusudur. Flew'ün benimsemiş olduğu bu kombinasyonun ortaya koyduğu Tanrı inancı özünde, imanın takdim ettiği ve teslimiyet isteyen bir Tanrıdan ziyade çıkarıma ve keşfe dayalı, rasyonel temeli olan bir Tanrıdır. Doğaya içkindir. Dolayısıyla teistik inancın iddia ettiği gibi aşkın ve kutsal bir Tanrı değildir. Bu aşamada Flew'ün gerçek pozisyonunun ne olduğu hususunda kargaşaya neden olmamak için teizm ve deizm hakkında kısa ve genel bir değerlendirme yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyim.

1. FELSEFİ TANRI TASAVVURLARI OLARAK TEİZM VE DEİZM

1. 1. Teizm

Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin görüşleri, savundukları Tanrı inancına göre genellikle birkaç başlık altında incelenmektedir. Bunlardan birisi de "Teizm"dir. Teizm, felsefi Tanrı tasavvurları içinde, gerek Hıristiyan, gerek Yahudi ve gerekse İslam Tanrı inancına uygun düşen ve kendisine en fazla rastlanan görüştür. Özünde "Tanrı" anlamına gelen ve Yunanca "theos" kelimesinden türetilmiş bir sistemin adı olan Teizm, bir Tanrı'nın varlığına inanmak ya da bir Tanrı inancına sahip olmak demektir.[239] Bireysel anlamda düşünüldüğünde, Tanrı'ya olan inancını bu şekilde ifade eden kişi de "teist" olarak nitelenir.

238 Flew, *There is a God*, s. 88.
239 Ahmet Arslan, *Felseye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2007, s. 272.

Teizm çoğu kez Monoteizm ile aynı anlamda veya onu karşılamak üzere de kullanılmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Teizm, her şeyin yaratıcısı olarak bir Tanrı'nın varlığına inanma, Tanrının mutlak ve sınırsız bir bilgiye ve güce sahip olduğuna sarsılmaz bir inanç besleme gibi tutumları da kapsayacak şekilde tanımlanabilir. Diğer taraftan teizmi, evrende bulunan ve duygularımız aracılığıyla bilinen ya da imgelem ve akıl sayesinde var olduğu sonucuna varılan, tüm varlıkların varoluşlarını ve varoluş durumundaki devamlılıklarını sonsuz, ezeli-ebedi ve bilinçli bir varlığın ve bu varlığın iradesinin yaratıcı ve nedensel eylemine borçlu olduğu, Tanrı adı verilen bu varlığın özünü ve karakterini akıllı yaratıklarının düşüncelerinde ve ideallerinde açığa vurduğu ve bundan dolayı, insan varlıklarıyla kişisel bir ilişki içinde bulunduğu inancı olarak tanımlamak da mümkündür.[240]

Teizm'in klasik anlayışına ve kabulüne göre Tanrı, ezeli ve ebedidir. Varlığı kendisindendir. O, her şeye gücü yeten, tüm varlığı yaratan, sonsuz iyi, her şeyi bilen, gören, duyan ve her yerde hazır olan bir Tanrı'dır. Tüm varoluşun sebebi Tanrı olduğu gibi, varlığın devamlılığını sağlayan da yine Tanrı'nın kendisidir. Kâinatın yaratılışında temele Tanrı'yı koyan teistik anlayışa göre, evrende var olan her şey belli bir esasa, düzene ve gayeye uygun düşecek şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla varlık sahasında bulunan hiçbir şey ezeli olmadığı gibi kendi başına ya da herhangi bir tesadüfün eseri olarak da meydana gelmemiştir. Ortalama bir donanıma sahip her insan bu gerçeği pekâlâ kavrayabilecek kabiliyettedir.

Teistik inancın orijinalliği, O'nun Tanrıyı algılamadaki farkından kaynaklanır. Zira Teizmin Tanrısı sürekli inşa eden bir Tanrı'dır. Bu inanca göre Tanrı, yaratma fiilini yerine getirdikten sonra kâinatla alakasını kesmemiştir. Aksine Tanrı, evren ve insanla dinamik bir ilişki içerisindedir. Yani Tanrı aktif olarak yarattığı sürece müdahildir. Bu teistik inanç için çok önemli bir ayrıntıdır. Bu yönüyle düşünüldüğünde teizm, Tanrı'yı yaratıcı olarak gören fakat sonrasında onu yarattığı âlemle ilişki noktasında devre dışı bırakan Deizm'den kesin bir şekilde ayrılır.

Teist inanışa göre ayrıca, Tanrı bedeni olmayan bir ruh ve mana sahibi bir kişi, yani bir şahıs gibidir. Tanrı, zati bir varlıktır ama bu zatilik, bir madde olarak bedenli

[240] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 833.

olma anlamında değildir. Bu yönüyle (yani Tanrı'yı zat olarak belirlemesiyle) de teizm, Tanrı'nın varlığını kabul etmesi itibariyle içinde kısmen teistik karakter barındıran, fakat âlemle Tanrı'yı bir gören Panteizm'den de ayrılır. Çünkü teistik inancın diliyle ifade edilen Tanrı tanımlamasında, Tanrı'ya yapılan atıflar O'nu evrenle aynı öze sahip olmaktan kurtaracak biçimde tesis edilmiştir. Teizmde Tanrı'nın kudreti, ilmi, sonsuzluğu, eşsiz oluşu ve aşkınlığı en temel kavramlar olup, Tanrı sadece bu sıfatların sahibi değil, "zorunlu" olarak sahibi olarak ifade edilir. Yani bu sıfatlar Tanrı'nın varlığından hiçbir şekilde ve hiçbir zaman ayrı düşünülemez. Bu sıfatlardan bir tanesinin çıkarılmasıyla Tanrı kavramı yıkıma uğrayabilir.[241]

Doğanın üstünde ve ötesinde olan, yani evrene aşkın olan Tanrı, yarattığı varlıktan ayrı olan, fakat kendisini yarattığı varlıkları aracılığı ile gösteren, özünde kişisel olup, insanın ibadet ve itaatine en yüksek ölçüde layık olan varlık olarak görülür. Tanrı bu anlayışa göre yaratıcıdır, varoluşun ve değerin kaynağı ve aynı zamanda koruyucusudur. Tanrının gücü her şeye yetecek üstün bir güçtür. O bilgisi sınırsızdır ve her şey O'nun bilgisi dâhilindedir. Tanrı güç, gerçeklik ve değer bakımından en yüksek varlıktır. Fakat bu yücelik ve yüksek nitelikler O'nun insan tarafından idrak edilmesine, bilinmesine mani değildir. Teizme göre insan, Tanrının onu yaratırken ona yüklediği özellikler sayesinde, yani sahip olduğu donanımla O'nu bilebilir ve ona erişebilir özellikte bir varlıktır.

Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve salt iyi olan manevi bir varlık olarak tasavvur edilen Tanrı görüşüne sahip teizm, "*klasik*" veya "*standart*" teizm olarak da adlandırılmıştır. William Rowe, standart teizmin içinde barındırdığı temel çekirdek inançlara *daraltılmış teizm* dereken, belirli bir yaşayan dinin akidelerinden, öğretilerinden ve kutsal metinlerinden doğan kendine has inançlarıyla daraltılmış teizm birleştirildiğinde ortaya çıkan anlayışa da *genişletilmiş teizm* demektedir.[242] Teizmin bizzat kendisi din olmamasına ve hakiki dinin özünü elden kaçıran saf bir entelektüel ilgi gibi görünmesine rağmen, yine de yaşayan üç dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) Tanrı anlayışını büyük ölçüde ifade eden anlayıştır.

---

[241] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s.7.
[242] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç,* s. 7.

1. 2. Deizm

Deizm ve Teizm esas itibariyle aynı anlama gelen kavramlardır. Genel olarak teizm, Yunanca *theos* (tanrı) kavramına karşılık gelirken, deizm ise Latince *deus* (tanrı) kavramını karşılamak için kullanılmıştır.[243] Belli bir dönem her iki kavram da aynı şeyi ifade ederken, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarla birlikte deizmin, teizmden daha farklı bir anlamda kullanılmaya başlandığı kabul edilmiştir. Bu yeni kullanımıyla birlikte deizm, geleneksel teistik çizgiden ayrılışı ve daha rasyonel bir temelde ifadesini bulan yeni bir teolojiyi ifade etmeye başlamıştır.[244] Yine de günümüzde üzerinde mutabık olunmuş tek bir deizm tanımı olmadığı gibi, pek çok araştırmacı da deizmin tam olarak ne olduğunu anlatabilecek bir tarifin yapılmasının kolay olmadığı kanaatindedir.

Deizm, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İngiltere ve Fransa'da dini ve özellikle de Hıristiyanlığı doğrulama girişimi olarak ortaya çıkmıştır. Temel amacı akıl ve vahiy arasındaki uyumu göstermek olan bu girişim, zamanla o dönem algısıyla ters düşen geleneksel doğaüstücülüğe bir saldırı şekline dönüşmüştür. Bu yeni formuyla deizm, dışsal vahiy ve gizem ima eden dogmalardan hareketle klasik vahiy inancının gereksiz olduğu sonucuna varmıştır. Bu anlayış çerçevesinde akıl, dinin geçerliliği adına mihenk taşı olmuştur. Din ve ahlâk ise doğal olgulardır. Deistik anlayışa göre ahlâkî ve dinî yaşam için gerekli rehberi doğada bulan insanın, geleneksel dine başvurmasına pek gerek kalmamıştır.[245]

Deizm, doğru dinin "doğal din" olduğunu savunan görüş olarak da tarif edilir. Bazı deistlerin kendilerini "Hıristiyan deistler" olarak tanımladıkları ve vahyi kabul ettikleri görülür. Ancak onlar, bu vahyin içeriğinin doğal din ile aynı olduğunu iddia ederler. Pek çok deist ise, kurgulanmış oldukları gerekçesiyle vahyedilmiş dinleri reddeder. Özel bir vahye ihtiyaç duymayan deist inanca göre doğru din, her zaman ve her yerde aynı olan insan doğası ve aklının evrenselliğine dayalı dindir. Deistler, Hıristiyanlık ve İslâm gibi geleneksel dinlerin, her şeye inanma safdilliğinden, politik

---

[243] Allen W. Wood, "Deism", *Encyclopedia of Religion*, (ed.) Lindsay Jones, vol. IV, Thomson, New York, 2005, s. 2251.

[244] Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, c. 9., s. 109-110.

[245] Dale N. Daily, *Enlightenment Deism*, Dorrance Publishing Co., Pennsylvania, 1999, s. 33.

tahakkümden ve din adamı sınıfının işlerinden kaynaklandığına inanırlar.[246] Bu anlayışa göre, Kutsal Kitaplar kanalıyla vaaz edilen dinlerin, onlara ait öğretilerin, onlar tarafından dikte edilen nas ve bilgilerin esasında herhangi bir geçerliliği yoktur. Eğer bir Tanrı varsa, o vahyin sunumunda kendisine yer bulan değil, doğanın bize sunmuş olduğu, rasyonel temeli olan Tanrı'dır. Deist ise ancak böyle bir Tanrı fikrine sahip olan kişi için kullanılabilecek niteleyici ve tanımlayıcı ifade olabilir.

Deist temelde Tanrı'nın dünyayı yarattığına, ancak bu yaratışından sonra herhangi bir müdahalede bulunmadığına inanır. Yine deist, bir yaratıcı fikrine sahip olmasına rağmen vahyi reddeden, ahlâksal ve dinsel açıdan doğru bir yaşamı, yalnızca insan aklının sunabileceğine inanan kimsedir. Tek bir çeşit deizm tanımı olmadığı gibi, tek tip deistte yoktur. Bundan dolayı, deistlerin bir kısmının inkâr etmesine rağmen, diğer bir kısım deistlerin Tanrı'nın dünya üzerindeki ilâhî kontrolüne, bu dünyadan sonra bir yaşam olduğuna ve bu yaşamda iyiler için ödüllendirme, kötüler için ise cezalandırma olduğuna inandıkları da görülmektedir. Bununla beraber neredeyse deistlerin tümünün dinsel konularda sadece insan aklını sağlam bir dayanak olarak kabul edip, onun doğrularının ötesinde özel bir vahiy ve dinsel öğretiler iddiasındaki geleneksel eğilimlerden uzak durdukları da bilinen bir durumdur.[247]

Deizmin zihnin kendi doğal gücü ile tanrısal gerçeğe ulaşabileceğini, salt inanca dayanan vahyedilmiş bir doğru olmadığını savunması, Tanrı'nın sadece varlık bakımından değil, etkinlik bakımından da doğanın üstünde ve dışında olduğu yorumunu ortaya çıkarmıştır. Bu şekilde bir Tanrı tasavvuru, sadece Tanrı-âlem ilişkisi noktasında değil, Tanrı-insan ilişkisi konusunda da klasik teistik anlayış dışında yeni bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Bu tasavvur bir nevi Tanrı-Âlem-İnsan arasında herhangi bir bağın olmadığının ilanıdır. Tanrı'yı yarattığı âleme ve insana kayıtsız olarak tanımlayan deizmin bu algısı, dinlerdeki kulluk, ibadet, dua benzeri durumları anlamsız birer faaliyet olarak görmektedir.[248] Bu nokta, teistik Tanrı anlayışı ile deistik Tanrı anlayışı arasında kesin bir ayrışma noktasıdır. Zira bu bakış açısına göre her ne kadar

---

[246] William J. Wainwright, "Deism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (ed.) Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge,1999, s. 216.
[247] William L. Rowe, "Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, (ed.) Edward Craig, Routledge, London and New York, 1998, s. 853.
[248] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 264.

Tanrı, evrenin mutlak kudret ve bilgi sahibi yaratıcısı olarak tasvir edilse de, nihayetinde O başlangıçta evreni yaratan ve sonrasında hiçbir şeye müdahale etmeyen bir "tasarımcı" konumuna indirgenmiştir. Bu Tanrı, özellikle ihtiyaç duyulduğu anda insanın yanında yer almayan, kişiden çok evrenle ilgilenen, sürekli olarak evrenin anlaşılamaz kaynağı olarak bir yerlerde tutulan varlıktır. Bu anlaşılamazlığı sebebiyle de, yarattıklarına acı çektirmesi, onları inayetinden mahrum bırakması ve yeryüzünde kötülüğün olması gibi konularda hiçbir zaman sorgulanamayacak bir varlıktır.[249]

Deizmin yaygın olarak kabul gören tanımı ile birlikte, gittikçe soyutlaşarak insanbiçimci özelliklerinden arınan Tanrı kavramının, evrenin başlangıcına geri çekildiği, kişilik özelliği kalmayan Tanrı'nın, hareketi başlatıcı bir ilkeye, bir evren mimarına dönüştüğü, evrenin ise, Tanrı'nın başlangıçtaki müdahalesi ile düzene sokulmuş bir mekanizma olarak takdim edildiği görülür.

Deist inancın tahlili yapılırken genel anlamda ve bütünüyle Tanrı-evren arasındaki ilişkiden hareketle bir yaklaşım sergilendiği görülse de, bu tek başına deist inancı ifade etmez. Hatta deist düşüncenin oluşumuna zemin hazırlayan asıl nedenin, Tanrı ile evren arasında kurgulanmaya çalışılan ilişkiden ziyade, akıl ile inanca yüklenmeye çalışılan fonksiyonlardaki ayrışmanın neden olduğunu savunanlar da olmuştur.[250] Deizmin gerek tarihsel süreci, gerekse geleneksel dinler ile ters düştüğü temel konular göz önünde bulundurulduğunda, onun daha ziyade bir akıl-inanç çatışmasının ürünü olarak ortaya çıktığı görüşü çok daha makul gibi görünmektedir. Fakat her ne şekilde ele alınırsa alınsın, sonuçta deistik anlayışta Tanrı başlatıcı bir neden olmanın ötesinde herhangi bir vasıf taşımaz. Bu anlamda evrenle arasında aktüel bir ilişkiden de söz edilemez. Böyle bir Tanrı-evren kurgusunda, Tanrının etkinliğinden ziyade insanın etkinliği söz konusudur. Tabir yerinde ise, Tanrı evrenin var olan bu düzenini inşa ettikten sonra köşesine çekilmiş ve süreci izleyen pasif bir aktör haline dönüşmüştür.

Deizm, özellikle Rönesans ve Reform hareketlerinin yol açtığı yeni anlayışla birlikte, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda popüler olmuş felsefi bir inanç sistemi iken,

---

249 Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 157-158.

250 M. Buhr, W. Schroeder, K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, Yeni Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 91.

on sekizinci yüzyılın ikinci yarısı itibariyle hissedilir bir biçimde etkisini kaybetmeye başlamıştır. Bilimsel faaliyetlerin dini düşünce aleyhine sergilediği hızlı gelişimle birlikte deizm artık tarihsel bir sürece dönüşmüştür. Bu itibarla deizmi (biraz da konjonktürün etkisiyle) Hıristiyan dini ve kültürüne ait bir takım temel meselelerin ürünü olarak ortaya çıkan ve dolayısıyla bu konjonktürle bağlantılı değerlendirilmesi gereken felsefi bir inanç olarak değerlendirmek çok daha sağlıklı olacak gibi gözükmetedir.

Yeniden Flew'e dönecek olursak O bilimin temelde doğanın üç boyutuna ışık tuttuğunu söylüyordu. O'na göre bilimin ışık tuttuğu bu üç boyut aynı zamanda Tanrı'ya da işaret etmekteydi. Flew'e göre bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Doğanın kanunlara uyduğu gerçeği

2- Hayat boyutu; maddeden oluşan ve zekice ayarlanıp amaca yönelik hareket eden varlık boyutu.

3- Doğanın varlığı.[251]

Doğanın bu üç boyutuna ilave olarak Flew üç tane de soru soruyordu. Ona göre bu soruların cevabı Tanrı ile ilgili sağlıklı bir düşünme biçimi oluşturma bakımından çok önemliydi. Ayrıca bu sorular, Flew'ün kendi amacının ortaya çıkması açısından da dikkate değer sorulardır.

1- Doğanın kanunları nasıl oluştu?

2- Evren, yani fiziksel olan her şey, nasıl oluştu?

3- Bir fenomen olarak hayat, hayatın yokluğundan nasıl çıktı?[252]

Klasik Teistik Delillere şiddetli bir şekilde reaksiyon gösteren Flew, bu yeni yaklaşımıyla bir bakıma eleştiri konusu yaptığı o noktaya döndüğünün sinyallerini veriyordu. Baktığımızda, O'nun, evrenin var olan durumunu sorgulama ve Tanrıyı arama biçimi tamamen doğal ve rasyonel temeller üzerinden yürüyen bir süreçtir.

[251] Flew, *There is a God*, s. 88-89.
[252] Flew, *a.g.e.* s. 91.

Tanrı'yı rasyonel temelde savunma girişiminde olan teistik delilleri şiddetle eleştiren Flew, şimdi Tanrı'ya olan inancı rasyonel temele dayandırma uğraşı veriyordu. Fakat bunu Teizmin yazılı kültürüne dayanarak değil, bizzat akıl, doğa ve bilimin katkılarıyla yapmaya çalışıyordu. Kendisinin de ifade ettiği gibi onun Tanrı'yı keşfi; doğaüstü fenomenler vasıtasıyla değil, doğadan hareketle meydana gelmiş bir süreçtir. "Bu geleneksel olarak doğal teoloji denen bir uygulamaydı. Bugün bilinen dinlerin herhangi biriyle bir bağlantısı olmadı. Ayrıca kişisel mucizevî türden bir deneyimden de bahsedemem. Kısaca Tanrıyı keşfim aklın yolculuğudur, inancın değil."[253] Dolayısıyla klasik anlamda teist inancı benimseyen kimseler için söz konusu olan dinin aşkın boyutu, kutsallığı ya da mucizevî bir takım hadiselere inanma gibi durumlar Flew için söz konusu edilemeyecek hususlardır.

Flew benimsemiş olduğu felsefi prensip gereği, her iddianın bir temele ihtiyacı olduğunu, bu temelin inşasının da iddia sahibine ait bir sorumluluk olduğunu vurgulamıştı. Bundan dolayı ateizmi müdafaa ettiği dönem boyunca sürekli olarak, Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıt yükümlülüğünün teistleri ilgilendiren bir konu olduğunda ısrar etmiştir. Fakat O da bazı iddiaların, aşina olduğumuz yollarla ispatlanamayışının onun inkârını gerektirmediğini anlamış olmalı ki bu tutumunu zamanla gevşetmiştir. Ayrıca bilimin sanıldığı kadar kuşatıcı ve sarsılmaz olmadığını da idrak etmiş ve bu nedenle farklı bir düşünme biçimine olanak tanıyacak yeni bir pozisyonu benimsemeye başlamıştır.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmı Flew'ün ateizmden kopuşunu ve sonrasında kendisiyle ilgili belirlemeye çalıştığı yeni pozisyonunu ele almaktadır. Bu bölümde Flew'ün tercih değişiminin gerekçeleri ele alınacak ve bir nevi bu gerekçelerin ne kadar sağlam olduğu tahlil edilmeye çalışılacaktır. İnançlar varoluşsal tutumlardır ve inanç değişimi köklü tutum değişiklikleridir. Flew'ün değişimi de böyledir ve onun bu noktada yaptığı tercih sıradan bir tercih değildir. Bu nedenle biz de dikkatlerimizi bu tercih değişiminin sıradan olmadığı noktasına yoğunlaştıracağız. Kaldı ki Flew sıradan bir kişi de değildir. Felsefi bakımdan epeyce bir birikime sahip, araştırmacı kimliği ile ön plana çıkmış bir düşünce adamıdır. Dolayısıyla bu standartta birisinin benimsemiş

---

[253] Flew, *a.g.e.*, s.93.

olduğu bu yeni tutum, normal anlamda bir değişim olarak görülemez. Bir de felsefi anlamda adeta varoluş gerekçesi olarak tüm mücadelesini Teizme karşı yoğunlaştırmış bir felsefecinin, bu sürecin sonunda ilkesel olarak onu benimseyecek bir tarzla noktalamış olması gerçekten de dikkate değer bir konudur. Flew ölçeğinde düşündüğümüzde meselenin bizi esas itibariyle ilgilendiren ve bizce önemli olan tarafı da budur.

İncelememizin seyrini ve yönünü ilk bölümde olduğu gibi büyük oranda yine Flew'ün görüş ve ifadeleri şekillendirecektir. Bununla birlikte yeri geldikçe Flew'ün fikirlerine muhalif duruşlara ve onun düşünceleriyle paralellik arz eden görüşlere de değinilecektir. Daha da önemlisi tüm bu veriler ışığında bizim değerlendirmemizin ve durduğumuz noktanın ne olduğunu ortaya koyma adına da sürekli olarak görüşlerimizle bu sürecin içinde olacağız. Şimdi sırasıyla belli başlıklar altında bu geçişin seyri ve buna neden olan hususlar üzerinde durmaya başlayabiliriz.

2. TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI

Felsefe tarihi boyunca varlığın ne olduğu ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Varlık bazen yokluğun karşıtı olarak, statik ve değişmeyen, kimi zaman fenomenler dünyasının ötesinde, ideaya karşılık gelen bir kavram olarak tanımlanmıştır. Birtakım filozoflar varlığı, zihnin ve dilin objesi olarak görürken, kimi filozoflar da onu ezeli ve ebedi olma bakımından ayırıma tabi tutmuşlardır. Modern düşüncenin de benimsediği klasik anlamdaki tanıma göre ise varlık, zaman ve mekân içerisinde, yer kaplayan, süjeden bağımsız olarak gerçekliği bulunan bir obje olarak kabul edilmiştir.[254] Bu bağlamda varlık, sadece zihin tarafından tasarlanan ve bu tasarım çerçevesinde hakkında ifade kalıpları oluşturulan hayali bir durum ya da idea'dan ibaret olarak görülemez. Varlığın reel olarak bir karşılığa sahip olması, yani gözlemlenebilir, gösterilebilir ve dolayısıyla karşılığının bulunabilir olması da icap eder.

Birinci bölümde ifade ettiğimiz üzere, Teizmin Tanrı tasavvuru ve varlık anlamında ondan söz etme biçimi, alışılagelmiş varlık tanımlamasından çok büyük bir farklılık gösterir. Zira teistin Tanrı'dan bahsederken kullandığı dil, Flew gibi daha çok

[254] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.884-885.

ampirik metotla ya da belli bir felsefi tutumun angajmanı çerçevesinde düşüncesini temellendirme girişiminde olan birisi için fazla önem ve anlam ifade etmez. Flew'ün ilk dönemine ait düşünme biçimine göre Teistik dil, yapısı gereği sadece anlamsız değil, zamandan ve mekândan münezzeh bir Tanrı'nın varlığından söz ediyor olması bakımından da sorunlu bir dildir. Örneğin, Swinburne'ün: "…bedeni olmayan varlık (ruh), her yerde hazır olan, her şeyin yaratıcısı ve devamının sağlayıcısı olan, özgür irade sahibi, dilediği her şeyi yapabilen sınırsız güç sahibi, her şeyi bilen, mükemmel iyi, ahlaki kaidelerin kaynağı, sonsuz, zorunlu, kutsal ve ibadet etmeye layık olan…"[255] gibi nitelemelerle takdim ettiği Tanrı Flew'e göre bu sunumuyla sadece bir kaos ifade etmektedir. Zira bu ifade kümesinde yer bulan hususlardan hiçbirisinin reel olarak gösterilebilecek karşılığı yoktur. Dolayısıyla bu ifadelerin tam olarak neye tekabül ettiği bilinemez. Teistik dilin burada yapmaya çalıştığı şey ancak Tanrı ile ilgili birtakım nitelendirmelerde bulunarak, moral bazı değerler oluşturma gayesi gütmek ve buna uygun toplumsal bir düzen yaratmaya çalışmak olabilir.[256]

Flew, "*God and Philosophy*" adlı kitabı başta olmak üzere, diğer çalışmalarında ve katıldığı bazı akademik tartışmalarda, bedeni olmayan ve her zaman her yerde hazır bulunan bir ruh görüşünü varsayması nedeniyle, "Tanrı" kavramının mantıksal bir karşılığının olmadığını, olamayacağını ileri sürmüştü.[257] Alışagelmiş olduğumuz anlamlarından ve bunlara uygun kullanımlarından da çıkarabileceğimiz üzere bir insan etten, kandan ve kemikten ibaret bir varlıktır. Bir şeyden varlık olarak veya kişi olarak söz ettiğimizde, zihnimizde uyandırdığı etki ortalama buna benzer bir imajı doğuruyor olmalıdır. Bu bağlamda meseleye baktığımızda, bedeni olmayan bir kişi ifadesi saçmadır ve böyle bir kişiden söz etmek anlamsızdır.[258]

Flew'e göre bedeni olmayan bir kişi olduğunu söylemekle herhangi bir yerde ve hiçbir şekilde bulunmayan bir şeyden veya olmayan birinden söz etmek aynı şeydir. Eğer biz bedeni olmayan bir kişiden bahsetmek istiyorsak diyor Flew, bu kişiyi "kişi" kelimesinin yeni bir anlamında ve yeniden tanımlamanın bazı uygun yollarını

---

[255] Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, , s. 2.
[256] Stan W. Wallace (ed.), "The Craig-Flew Debate", *Does God Exist?,* Ashgate Publishing Company, Burlington, 2007, s. 25.
[257] Flew, *There is a God,* s.148.
[258] Stan W. Wallace, *a.g.e.,* s. 25.

belirlemek suretiyle ele almamız gerekir. Zira bir bedenin olmaması, bir kişinin var olup olmadığına (orada kimsenin olmadığına!) dair kuşkulara gerçekçi zemin sağlamakla kalmaz; aynı zamanda böylesi bedeni olmayan bir varlığın bir aracı olup olamayacağına dair kuşkulara da zemin hazırlar.[259]

Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin bu inancı paylaşmayanlar için birtakım endişeleri ortaya çıkardığı vakidir. Fakat Tanrı hakkında konuşmanın bu kalıplar dışında fazla bir seçeneğe açık olmamasından dolayı teist inanç sahibi filozoflar yine de bu tutumlarında ısrarcı olmuşlardır. Özellikle 1980 ve 1990'lı yıllarda analitik felsefenin yeniden yükselişe geçmesi, anlamlı olabilmenin şartlarını yeniden tayin ederken dilin kullanma biçimiyle alakalı olarak her türlü ihtimalin göze alınması gereğini dile getirmesi, din dilinin bütünüyle göz ardı edilemeyeceği hususunu gündeme getirmiştir. Gerek analitik felsefenin zorlaması ve gerekse deist tanrı anlayışı çerçevesi dâhilinde geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen özellikler ve sonsuzluk gibi kavramlar üzerine kapsamlı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Flew'ün Tanrı ve O'nunla ilgili betimleyici ifadelerin artık bir anlam ifade edebileceğine inanmasına vesile olan durumlar arasında bu çalışmaların etkili olduğu söylenebilir. Örneğin Thomas Tracy ve Brian Leftow (d. 1956)'un dile getirdiğimiz nedenlere uygun görüşleri Flew tarafından oldukça itibar görmüş ve üzerinde kafa yormasına sebep olmuş bir durumdur. Bedeni olmayan ve her zaman her yerde hazır bulunan bir ruh düşüncesinin uygunluğunu savunmanın zorluğuna rağmen bu söylemin yine de üzerinde durulması gereken bir mesele olduğu hususu her iki bilim adamının ortak kanaati olmuştur. Tracy daha ziyade bedensiz bir aracının nasıl tanımlanabileceği sorununu ele alırken, Leftow, ilahi bir varlığın neden uzay ve zamanın dışında olması gerektiğini ve bedensiz bir varlığın evrende nasıl hareket edebileceğini göstermeye çalışmıştır.[260]

Flew, Tracy'nin "*God, Action and Embodiment*" ve "*The God Who Acts*" adlı eserlerinde bedensiz bir kişinin nasıl mümkün olabileceği ve böyle bir kişinin nasıl tanımlanabileceği yönündeki sorularına çok kapsamlı cevaplar verdiğinden söz eder.

---

[259] Flew, *There is a God,* s.148.
[260] Flew, *a.g.e.*, s.149.

Tracy'e göre kişiler (ister beşeri nitelikte olsun, ister ilahi nitelikte olsun) bilinçli bir biçimde hareket edebilen aracılardır. Beşeri kişi aracı bir organizma, kasıtlı eylemde bulunabilen bir bedendir. Fakat (beşeri kişiler gibi) cisimleştirilmiş tüm aracıların (yalnızca akıl ve bedenden ibaret olmayan) psiko-fiziksel birimler olmak zorunda olmasına rağmen, bütün aracıların cisimleştirilmesi gerekmemektedir. Hiçbir anti düalist argüman, bir aracı olabilmek için bedenin gerekli bir koşul olduğunu göstermemektedir. Aksine Tracy'e göre bir aracı olmanın koşulu yalnızca bilinçli eylemde bulunabilme kabiliyetine sahip olmaktır. Her hareketi kasıtlı olan Tanrı da bu anlamda bir aracıdır. Tanrıdan şahsi bir varlık olarak bahsetmek, onu kasıtlı eylemlerde bulunan bir aracı olarak görmek demektir. Tanrının eylemde bulunabilme güçleri eşsizdir ve Tanrı'ya atfedilen eylemlerin diğer aracılara atfedilmesi mümkün değildir. Örneğin Tanrı, kasıtlı aracılığı yoluyla diğer bütün varlıkları yaşama getiren yegâne aracıdır.[261]

Tracy'e göre Tanrı ancak eylemlerini gerçekleştirdiği eşsiz üslupla tanımlanabilecek bir varlıktır. Eğer biz Tanrı'yı aracılığın kusursuzluğu olarak düşünürsek; Tanrı'nın, varlığı amaçtaki mükemmel ahengi temsil eden, her şeyin ve kendisinin mutlak yaratıcısı olan bir aracı olduğunu söyleyebiliriz. Tanrının müşfik olduğunu söylemek, Tanrının canlıları eylemlerinde sergilediği somut biçimlerde gösterdiğini ve bu eylemlerin onun bir aracı olarak kimliğini sergilediğini söylemektir. Ne var ki Tanrı, yaşam biçimi ve eylem güçleri bakımından bizimkilerden tamamen farklı bir aracıdır. Tanrının eyleminin kapsam ve içerik bakımından eşsiz olması nedeniyle O'nun sevgisi, sabrı veya bilgeliğinin yapısı da aynı şekilde eşsizdir.[262] İlahi eylemlerin bu şekilde kavranması Tanrıyı müşfik ve bilge olarak tanımlamamıza yardım edebilmektedir. Fakat yine de itiraf etmeliyiz ki tüm bunlara rağmen Tanrı ile ilgili kavrama gücümüz son derece sınırlıdır.

Flew'ün, Tanrı hakkında konuşma biçimini dikkate değer gördüğü bir diğer bilim adamı da Brian Leftow'dur. Leftow genel olarak, Tanrı'nın uzay ve zaman dışında olduğunu, bununla ilgili ileri sürülebilecek birçok argümanın bulunduğunu ve ayrıca bu görüşün çağımızın meşhur izafiyet teorisiyle de uygunluk arz ettiğini

---

[261] Thomas F. Tracy, *God, Action and Embodiment,* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984, s.147-148.
[262] Tracy, *a.g.e.*, s.153.

düşünüyordu. Kendi ifadesiyle Leftow: "İzafiyet beni oldukça etkilemiş olan bir teoridir. Ciddiye alınacak olursa bu teori, zamanın içerisinde olan her şeyin aynı zamanda uzayın da içerisinde olacağına inanmayı temin edecektir. Bu yalnızca dört boyutlu uzay-zaman süreklisidir."[263]

Leftow'a göre bugüne kadar hiçbir teist Tanrı'nın tam olarak uzayda yer alacağını düşünmemiştir. Eğer Tanrı uzayda değilse ve zamanın içerisinde olan her şey aynı zamanda uzayda ise, bu demek oluyor ki, Tanrı zamanın içerisinde de değildir. Ama problem böyle bir yargıya varmakla sonuçlanmış olmuyor. Böyle bir mantıksal yürüyüş neticesinde cevaplanması gereken yeni bir soru veya sorun ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, bu sorunun cevaplanması meselenin aydınlatılması açısından oldukça önemlidir. O soru şudur: "Eğer Tanrı zamanın ve uzayın dışında ise, zamanın dışında, insan benzeri bir varlığın olduğundan nasıl bir anlam çıkarabilirsiniz?"[264]

Leftow, Tanrı hakkında fikir sahibi olmak için sürekli ve ısrarlı bir biçimde insanla ilişki kurmaya çalışmanın, açıklamayı kurulan bu ilişkiye göre yapmaya çalışmanın doğru bir tutum olmadığı kanaatindedir. O; akıl, irade, sevgi, amaç, hareket gibi belli bazı nitelikleri Tanrı ve insan arasında ortak nitelikler ilan edip, bunun üzerinden bir analoji kurmanın bize gerçek anlamada hiçbir fayda sağlamayacağını düşünür. Çünkü insan, zaman ve mekâna dâhil, onunla sınırlı olan bir varlıktır. Bundan dolayı bazı durumlar vardır ki, bunlar zaman ve mekânla ilişkilidir ve insana özgüdür. Öncelik sonralık, başlama ve bitme gibi özellikler, bu türden özelliklerdir. Tanrı ile insan arasında ilişki kurulurken bu durumların, yani zaman-uzay çerçevesinin göz ardı edilmesi bu noktada ortaya çıkan birçok sorunun asıl nedeni durumundadır. "Açıkçası insanlara özgü çok sayıda eylemin Tanrıya atfedilmesi mümkün değildir. O unutmaz, siz yalnızca geçmişinizde olan şeyleri unutursunuz. O bir şeyler yapmayı bırakmaz. Siz ise sadece geçmişinizde sona ermiş bir şeyi yapmayı bırakabilirsiniz."[265]

Diğer taraftan Leftow'a göre bir takım eylemler de vardır ki, biz insanlara özgü olmasına rağmen, zamanla pek de alakası yoktur. Bunlar yaradılıştan gelen, ama uzay ve zamanla ilgisi olmayan eylemlerdir. Örneğin, bilmek, niyetlenmek gibi eylemler bu

---

263 Flew, *There is a God,* s.151.
264 Flew, *a.g.e.,* s.151.
265 Flew, *a.g.e.*, ss.152-152.

gruba dâhil edilebilir. Bir niyet sahibi olmak, belirli şeylerin gerçekleşmesi durumunda bir şey yapacağınızı belirleyen yaratışsal bir özellik olabilir. Buradan hareketle Tanrı'nın zamanın dışında olduğunu var saymak için gerekçeler olduğunu düşünebiliriz. Böyle bir gerekçenin olması, Tanrı ile ilgili düşünme ve konuşma sorununu tamamen bir gizem olma felaketinden de kurtaracak yol gibi gözükmektedir.[266]

Leftof'un, uzayda veya dünyada hareket eden, her yer ve zamanda hazır bulunan bir Ruh'un varlığından bahsetmenin nasıl mümkün olacağı ile ilgili görüşü de Flew açısından dikkate değer bulunmuştur. "Eğer Tanrı zamanın dışında ise, yaptığı her şeyi bir anda, tek bir hareketle yapıyor demektir. Tanrı önce bir şeyi ve ardından diğer şeyleri yapamaz. Fakat Tanrı'nın tek bir hareketinin farklı zamanlarda meydana gelen olaylara etkisi ortaya çıkabilir. Örneğin Tanrı, kendi iradesine göre güneşin bugün ya da ertesi gün doğmasını isteyebilir ve bunun da bugün ile yarın üzerinde etkileri olabilir."[267] Fakat temel soru tam olarak bu değildir. Esas temel soru: "Yersiz, zamanın dışında bir varlık ile uzay-zaman süreklisinin bütünlüğü arasında nedensel bir ilişki nasıl kurulabilir ya da olabilir?" Tabi bundan bir anlam çıkarıp çıkarmamanız da büyük ölçüde nedensellik kuramınızın ne olduğuyla doğrudan ilişkilidir.[268]

Neden kavramının zamanla ciddi anlamda ilişkisi olduğunu –mesela bir nedenin başka bir olaydan önce gerçekleşen ve bu olayla belirli bağlantıları bulunan bir olay olduğunu-düşünüyorsanız (örneğin; neden zamana bağlıdır şeklinde) bu görüşünüz geçersiz olacaktır. Oysa nedenin zamanla ilişkisi olduğunu ileri sürmeyen analizler de mevcuttur. Neden kavramının gerçek anlamda bir tahlili yoktur. Eğer neden kavramının bir analizi yoksa bu kavramdan analiz yoluyla zamanın dışında bir Tanrı ile zamanın bütünlüğü arasındaki ilkel nedensel bağlantıyı geçersiz kılan bir şey çıkarabilmeniz de mümkün değildir.[269]

Flew, Tracy ve Leftow'un Tanrı ile ilgili dile getirmiş oldukları ifadeleri değerlendirdiğinde onların savundukları görüşlerin makul olduğuna kanaat getirmiştir. Yine Flew, bu iki bilim adamının savundukları biçimde bir "Ruh'a", kendi niyetlerini

---

[266] Flew, *There is a God*, s.152.
[267] Flew, *a.g.e.*, s.152.
[268] Flew, *a.g.e.*, s.152.
[269] Flew, *a.g.e.*, ss.152-153.

mekân-zaman süreklisinde eşsiz biçimde yerine getiren uzay ve zaman kavramlarının dışında bir aracı gözüyle baktığımız takdirde, her yerde hazır ve nazır bir ruh olduğu görüşünün özü itibariyle tutarsız olmadığı fikrine sahip olacağımızı ifade eder.[270]

Tüm bu yaklaşımlar göz önüne alındığında, Flew'e göre Tanrı'yı inkâr etmenin olanağı kalmamakta gibidir. Kaldı ki gerçekte Tanrının, evrenin ve onun sergilediği düzen biçiminin açıklaması olduğunu inkâr edebilmek için sağlam felsefi argümanlarımız yoktur. Durum böyle olunca, herhangi bir bilginin doğruluğunu ya da imkânını reddetmek yerine, bilgiyi elde etmenin daha iyi yollarının bulunabileceği ihtimaline açık olmamız gerekir. Bu noktada felsefecilerin bir kez daha konularının klasik kavramlarına dönmelerinin zorunlu olduğunu itiraf etmeleri çok daha mantıklı ve dürüst bir davranış olacaktır.[271]

3. DOĞRU DİZAYN EDİLMİŞ TASARI DELİLİ

Tasarım Delili Tanrı'nın varlığına dayanak oluşturmak için, teist filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından en çok başvurulan delil olmuştur. Hem akli muhakemeye uygun olması hem de somut bir takım verilerle desteklenebilir olması bu tercihte etkili olmuştur. Delil; temelde doğada aklın ve mantığın çok rahat kabul edeceği bir düzenden hareketle inşa edilmiştir. Bu delile göre doğada muhteşem bir düzen ve ince bir sanat vardır. Bunu kendi başına bir durum olarak değerlendirmenin, açıklamayı bunun üzerine bina etmenin ya da düzeni şuursuz tesadüfî bir sürecin neticesi gibi görmenin mantıklı bir izahı ve imkânı olamaz. Bu standartta bir düzen kendi başına bir durum olarak değerlendirilemeyeceğine göre bunun mutlaka kendi dışında harici bir nedenle ilişkilendirmek gerekir. Dolayısıyla burada üstün, kozmik bir tasarımcının varlığından söz etmek kaçınılmaz olmaktadır. Flew bu akıl yürütme biçimini biraz faklı bir şekilde dile getirir ve bu delille ilgili faaliyeti daha ziyade "bir düzen içerisinde tasarım yapılmasına yönelik argüman" olarak adlandırır. Ona göre doğadaki algılanan düzenden

---

[270] Flew, *There is a God*, ss.153-154.
[271] David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, Macmillan, Londra 2000, s.34.

kaynaklanan yönlendirmeler bir tasarımın ve dolayısıyla bir "Tasarımcının" var olduğunu kanıtlamaktadır.[272]

Flew ateizmi savunduğu dönem boyunca teistik delillerin bütününe karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Fakat aynı Flew'ün bu argümana karşı başından beri daha itinalı bir yaklaşım sergilediğini, hatta teizmin Tanrı lehine ileri sürdüğü en makul argümanın "akıllı tasarım argümanı" olduğunu dile getirmiş olduğunu da görürüz.[273] Çünkü Flew de teistik düşünceye sahip olan birçok filozof gibi evrende çok muazzam bir tasarımın bulunduğunu başından beri kabul etmekteydi. Bir farkla ki, teistler bu tasarımın mimarı olarak Tanrı'yı görürken, Flew bunu evrenin kendi iç mekanizmasının ürettiği bir durum olarak düşünüyordu. Bundan dolayı da, eğer bir neden aranacaksa, bunun evrenin kendi içerisinde aranması gereken bir neden olduğunu ileri sürüyordu.[274] Bir dönem evrenin tabiatına hâkim olan düzeni evrenin kendisi ile sınırlı gören Flew'ün, sonrasında bu fikrinden vazgeçerek bunu Tanrı ile ilişkilendirmesi üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bize göre birisi temel, diğer ikisi de bu temel nedene kaynaklık eden tamamlayıcı nedenlerden ötürü Flew böyle bir kanıya ulaşmıştır. Temel neden olarak gördüğü husus şudur: Teitik inanç yanlıları kendi klasik geleneği içerisinde Tanrı'nın varlığını ispat etmek için bu delilden sıkça istifade etmişti. Fakat bu delil, Tanrının varlığı hakkında bir açıklama argümanı olarak kullanılmaya başlandığı ilk andan günümüze ne yazık ki iyi bir şekilde formüle edilmemiştir. Flew'e göre eğer bu argüman doğru bir şekilde dizayn edilir ve temellendirilebilirse, Tanrı'nın varlığına dair inandırıcı bir ifade haline dönüşeceği şüphe götürmez bir durum arz edecektir. Flew'ü bu şekilde düşünmeye sevk eden ikincil nedenlere gelince; bunlardan birisi, doğanın kanunları ve bu kanunlara dair günümüz saygın bilim adamlarının dile getirdikleri yaptığı açıklamalardır. Bir diğeri ise yaşamın kaynağı ve üreme sorunu ile ilgili mevcut bilimin, dini izah tarzlarına muhalif duruş sergilemesine rağmen henüz bağımsız,

---

[272] Flew, *a.g.e.,* s.95.
[273] Gary R. Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi*, vol. 6, No. 2, 2004, s. 200.
[274] Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 69.

objektif ve kesinliği olan bir açıklamayı yapma başarısını henüz gösterememiş olmasıdır.[275]

Objektif bir gözlem bize doğada insan aklının çok kolay bir şekilde fark edebileceği muazzam bir ahengin var olduğunu söyler. Kendisinden söz ettiğimiz ahenk, insanı hayrete düşürecek bir inceliğe ve matematiksel anlamda hassas dengelere dayalı bir ahenktir. Ayrıca bu ahengin bütününde bir amaca göre işleyen sürecin varlığı söz konusudur. Bu düzen içerisinde her bir parçanın kendine ait faaliyeti yanında genel düzene yönelik amaçlı bir duruşu ve katkısı vardır. Öyle ki, bu varlık düzeninde her şey bütünü meydana getirecek amaca yönelik, onun ahengini bozmayacak şekilde tasarlanmış ve kusursuz bir biçimde işlemektedir. Bu işleyiş normal bir mantık zeminine sahip olan hiç kimse tarafından görmezden gelinemeyeceği gibi, evrenin kendisi tarafından üretilmiş, bundan dolayı onun ölçeğinde ve şuursuz bir biçimde gerçekleşen olaylar olarak da değerlendirilemez. O halde tüm bu olup biten şeyler hakkında kullanabileceğimiz ifade "bütün bu olanlar ancak, belli bir iradenin kasıtlı yönelimi ve etkisiyle vücut bulabilecek durumlardır" şeklinde bir ifade olmak zorunda gibidir.

Evrende var olan tasarım, bizim alışık olduğumuz, bildiğimiz herhangi bir düzen gibi değildir. Bu düzen, mümkün her türlü düzeni aşan üstün bir tasarımın eseridir. Aşina olduğumuz herhangi bir nedene dayanarak bu düzeni izah etmek imkânsız gibidir. O halde diyor Flew, bizim kendimize sormamız gereken somut ve temel soru şu olmalıdır: "Doğa bu şekil bir bütün haline nasıl ve kim tarafından getirildi?"[276] Bu kesinlikle I. Newton (1643-1727), A. Einstein (1879-1955) ve W. Heisenberg (1901-1976) gibi bilim adamlarının sordukları ve cevap bulmaya çalıştıkları sorudur. Onların ulaştığı neticenin de tayin ettiği gibi tüm bu olanlar ancak Tanrı vasıtasıyla ve Tanrı'nın aklı sayesinde olmuştur. Dolayısıyla evrenin tasarımını, emin olmadığımız bir iddia ya da hipoteze dayandırmaya çalışmaktansa, bunu daha mantıklı ve daha kolay izah edilebilir bir nedene, yani Tanrı'ya dayandırmak çok daha kolay gibi gözükmektedir.[277]

[275] Flew, *There is a God*, s. 95.
[276] Flew, *a.g.e.*, s. 96.
[277] Flew, *a.g.e.*, s. 96.

Doğadaki düzen fikrinden hareketle, bunu bir nedene (Tanrı'ya) dayandırma gayretinin hatırı sayılır bir geçmişi vardır. Bu, teizm yanlısı ilahiyatçı ve filozofların, modern çağ öncesi dönemlerde sıkça başvurdukları bir yöntemdir. Fakat bu girişimi, sadece modern çağ öncesi yaşamış teistik düşünceye sahip filozoflara has bir tutum gibi düşünmek eksik ve yanlış bir tutum olacaktır. Zira günümüzde de bu düşünceyi benimsemiş ciddi ve saygın bilim adamları mevcuttur. Öyle ki doğanın işleyişinde mevcut olan kanunları Tanrının tasarımı olarak gören, hatta bu kanunları "Tanrı'nın Aklı" olarak kabul eden bilim adamlarından dahi söz etmek mümkündür.[278]

Evrenin tabiatında var olan düzenin farkında olmak, onu doğru bir şekilde anlamak ve onun varlığına dair objektif değerlendirmelerde bulunabilmek için yapılması gereken ilk şey, modern bilimin hastalık derecesinde yapışmış olduğu kuramların ötesine geçmeyi denemek olmalıdır. Bütün bilim adamlarının üzerinde ittifak ettiği doğaya dair tek bir kural olsa bile, bizim için önemli olan kuramın kendisi değil, kuramın arkasındaki asıl gücün ne olduğu ile ilgili endişe olmalıdır.[279] Çünkü üzerinde tam ittifak sağlanmış olası bir ortak kuram olsa bile, bu kuram netice itibariyle bir kurallar ve denklemler kümesinden ibarettir. Bizim sormamız gereken bu denklemlere can veren ve bu denklemlerin tanımlayacağı evreni yaratan şeyin ne olduğudur. Gerçekten de evren mevcut yapısıyla bizim bu soruları sormamıza kaynaklık edecek düzeyde bir düzeni barındırmaktadır.

Evrende daha fazla şey keşfettikçe, onun mantıklı kurallar çerçevesinde idare edildiğine dair daha fazla kanıt da keşfetmiş oluruz. Bu bizi bütün bilimsel teori, izah ve kabullere rağmen yine de aklımızı hala kurcalamakta olan "Bu evrenin var olmasının sebebi nedir?" sorusunun cevabına götürür. Eksiksiz bir kuram keşfedecek olursak, bu kuram zamanı geldiğinde sadece birkaç bilim adamı tarafından değil herkes tarafından anlaşılabilir olma imkânına kavuşur. Ardından filozoflar, bilim adamları, sıradan insanlar yani hepimiz, bizlerin ve kâinatın neden var olduğu sorusuna ilişkin tartışmaya katılma imkânını elde ederiz. Bu sorunun cevabını bulursak (işte o zaman biz bu soruya

---

[278] Flew, *There is a God*, s. 96-97.
[279] Flew, *a.g.e.,* s. 97.

yanıt olarak "Tanrı" diyebiliriz) bu insan aklının en büyük zaferi olacaktır. Çünkü ancak o zaman Tanrı'nın aklının ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olabiliriz.[280]

Her insan aslında doğada bir düzenin, ince bir ahengin ve kasıtlı bir tasarımın mevcut olduğunu gözlemleyebilecek ve bunu fark edebilecek durumdadır. Fakat genel görünümdeki hususiyeti kavramakla birlikte, insanın (biraz da kendisinden kaynaklanan) içeriğe ve sürecin işleyişine dair sınırlı bilgisi bu durum karşısında onu meselenin hep kıyısında tutmaktadır. Bu noktada yine doğanın bizzat kendisi ve onun işleyişindeki inceliğe vakıf, bunu bilimsel verilerle izaha muktedir bilim adamlarının çalışmaları bizim için yol gösterici olabilmektedir. Flew buna en güzel örneği Albert Einstein'in teşkil ettiğini düşünür.

Einstein; çoğu filozof tarafından, Baruch Spinoza'nın (1632-1677) Panteist Tanrı anlayışını benimsemiş olması nedeniyle ateist olmakla itham edilmiştir. Zira Spinoza'nın Tanrı anlayışında, klasik teist Tanrı anlayışına aykırı olarak Tanrı ve Doğa birbirinden bağımsız iki farklı varlık olmaktan ziyade, aynı varlığın (özün) iki farklı yansıması gibi ifade ediliyordu. Bu durumda Tanrıya ait olması gereken hususiyetler bir anlamda doğaya da atfedilmiş oluyordu.[281] Bundan ötürü Einstein teist tanrı anlayışına sahip bir bilim adamı olarak değerlendirilmesi bir kenara, çoğu zaman ateizmin ruhani lideri gibi algılanmıştı.

Flew, Einstein hakkında oluşturulan bu algıyı haksız ve aynı zamanda yanlış bulur. Çünkü Flew'e göre O'nunla ilgili yapılan değerlendirme ve nitelendirmelerde hiçbir zaman kendisinin ne düşündüğü hesaba katılmamıştı. Bu haksız eleştirinin izlerine, hem onu ateist olmakla suçlayan teist birtakım felsefecilerin tutumunda, hem de Richard Dawkins (d.1941) gibi kendi ateizmini bilimsel temelde gerekçelendirmeye çalışan ateistlerin onu kendilerine payanda yapma noktasındaki tutumlarında rastlamak mümkündür.[282] Oysa Einstein her defasında ısrarlı bir şekilde, bireysel bir Tanrı fikrini benimsememekle birlikte, asla ateist veya panteist olarak nitelendirilemeyeceğini söylüyordu. Aynı şekilde, klasik teistik düşünce ile fikirlerinin birebir örtüşmemesine

---

[280] Flew, *There is a God*, s. 97., Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, A Bantam Book, New York 2008, s.174-175.
[281] Flew, *a.g.e.*, s. 98, Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 2. ed., vol. 7., Macmillan, USA, 2006, s. 96-97.
[282] Flew, *a.g.e.*, s. 99.

rağmen yine de kendisinde bir Tanrı fikrinin ve inancının var olduğunu ifade ediyordu.[283] Bundan dolayı ateist dünya görüşüne sahip olan filozof ve bilim adamlarının, fikirlerine meşruiyet kazandırma noktasında kendisini referans olarak almalarına da bir anlam veremediğini özellikle ifade etmiştir.[284]

Flew'ün Einstein'dan aktardığı bir örnekte O doğayı, birçok dilde yazılmış kitaplardan oluşan kütüphaneye benzetir. İnsanın doğa karşısındaki tutumunu böyle bir kütüphanede bulunan çocuğun durumuyla özdeşleştirerek açıklamaya çalışır: "Bizim kâinat karşısındaki durumumuz çok sayıda dilde yazılmış bir kütüphanenin içinde bulunan çocuğun durumunu andırmaktadır. Çocuk bu kitapların yazıldığı dilleri anlamaktan acizdir fakat o yine de bu kitapların mutlaka birisi tarafından yazılmış olduğu gerçeğinin farkındadır. Nasıl yazıldığının bilgisine sahip değildir fakat bu kitapların bir yazarının olduğundan hala emindir."[285]

Çocukta ayrıca kitapların kütüphane içerisinde bir sistem ve düzene göre yerleştirildiğine dair belli belirsiz kuşkular da uyanır. Fakat çocuk bunun tam olarak ne olduğunu bilemez. Einstein, yetişkin, akıllı insanın kâinata nispetle kafasında oluşan Tanrı fikrinin de bu çocuğun durumuna benzediğini düşünür. Hatta ondan farksızdır dense yanlış da olmaz. Yetişkin insan da, çocuk örneğinde olduğu gibi evrenin muazzam bir düzen ve belirli kurallar çerçevesinde işlediğini görür ama bunu tam olarak kavrayamaz. Fakat sonuçta belirli sınırları olan aklımız, takımyıldızlarının hareketini sağlayan gizemli bir gücün mahiyetini anlamasa da böyle bir gücü yine de kavrar.[286]

Gerçekten de Einstein dünyanın temelindeki mantığı açıklayacak yüce bir kaynağın var olduğuna inanıyordu. O bu gücü zaman zaman "üstün akıl", "sonsuz üstün ruh", "üstün muhakeme gücü", ve "takımyıldızlarını hareket ettiren gizemli güç" olarak adlandırıyordu. Adlandırmadaki bu şekil farklılıklara rağmen işaret etmek istediği aslında aynı şeydi. O, bu düzeni inşa eden bir gücün varlığından kesin olarak emindi. "Bilim alanında başarılı işlere imza atmış, ilerleme göstermiş olan herkes, yaşamda

---

[283] Flew, *There is a God*, s. 98, Max Jammer, *Einstein and Religion (Physıcs and Theology)*, Princeton University Press, New Jersey, 2002, s. 48.
[284] Jammer, *a.g.e.*, s. 150.
[285] Flew, *a.g.e.,* s. 99.
[286] Flew, *a.g.e.,* s. 99., Jammer, *a.g.e.*, s. 48.

tezahür eden akli süreci, onda var olan mantığın eşsiz görkemini mutlaka görür ve onun yarattığı derin saygı duygusundan mutlaka etkilenir. Bilimle ciddi bir biçimde ilgilenen, uğraşan herkes doğanın kanunlarının insanoğlundan üstün ve karşısında tüm alçak gönüllülüğümüzle saygı duymamız gereken bir ruhun varlığının tezahürü olduğuna inanır."[287] Bu aynı zamanda insandaki daha yüksek bir düzene ve onu var eden üstün varlığa olan kesin inancın da ifadesidir. Zira insanın bu noktadaki durumu ancak kendi zayıf ve gelişmemiş aklı ile fark edebildiği bu ufak ayrıntılar sayesinde üstün akıl karşısında mütevazı bir hayranlıktan ibaret olabilir.

Einstein'ın izafiyet teorisinin şöhret bulduğu dönemlerde bilim dünyası bir taraftan da Kuantum Fiziğinin etkisini tecrübe ediyordu. Flew'e göre bilimsel her gelişmede olduğu gibi, Kuantum Fiziğinde de Tanrı'nın varlığına dair bir takım ipuçları ortaya çıkmaktaydı. Bunun en güçlü kanıtı ise gerçeklerin bizzat bu bilimin öncüleri tarafından dile getiriliyor olmasıydı. Kuantum hipotezini ilk olarak ortaya koyan Max Planck (1858-1947); "Din ile bilim arasında gerçek anlamda asla bir zıtlık olamaz. Çünkü birisi diğerinin tamamlayıcısıdır."[288] ifadesiyle dinin bilim tarafından desteklendiğini dile getirirken, diğer taraftan; "Din ile doğal bilim birlikte şüpheciliğe, doğmacılığa, inançsızlığa, batıl inanca karşı ve dolayısıyla Tanrı uğruna (adına) amansız bir mücadele vermektedir."[289] demek suretiyle de bu iki faaliyetin aslında aynı yönde iş gördüğünü ima etmeye çalışıyordu. Kuantum fiziğinin öncülerinden Karl Werner Heisenberg (1901-1976) ise: "Yaşamım boyunca sürekli olarak bu iki düşünce alanının (bilim ve din) ilişkisini düşünmek zorunda kalmışımdır. Çünkü her ikisinin de işaret ettikleri şeyin gerçekliğinden asla kuşku duymamışımdır."[290] sözleriyle bu iki alanın kendilerine ait bir mantık sistemi olduğu, dilin bu mantıkla orantılandığı zaman her ikisinin de aslında belli hakikatlere vurgu yaptığının kolayca anlaşılabileceğini ima ediyordu.

Hesenberg'e göre insanda var olan bireysel bir Tanrı'ya inanma düşüncesine kaynaklık eden duygu, doğada var olan düzenden başkası değildir. Doğanın düzeniyle

---

[287] Jammer, *Einstein and Religion (Physıcs and Theology)*, s.93.
[288] Antony Flew, *There is a God*, s.,105.
[289] Flew, *a.g.e.,* s.,105.
[290] Werner Heisenberg, *Across The Frontiers*, trans. Peter Heath, Herper&Row, San Francisco 1974, s. 213.

insanın ruhsal eğilimleri arasında ilginç bir diyalog (ilişki, bağ) vardır. İnsanda var olan ruhsal eğilim, bu düzen vasıtasıyla onu ikame edene yönlendirilir. Bu yönelim insanı düzenin arkasındaki asıl varlığı sorgulamaya kadar taşır. Ona göre bu düzende, mantık sahibi her insanı kendi arkasındaki gerçeğe çeken adeta manyetik bir güç vardır.[291]

Bilim adamlarının, "bilim adamı" kimliğini bir kenara bıraktığımız takdirde; doğa ve ondaki düzenle ilgili açıklamalarının ve dolayısıyla buradan hareketle Tanrı'ya dair geliştirdikleri söylemin, bu meseleye dair oluşmuş geleneğe fazla bir katkı sağlamadığını söyleyebiliriz. Bilim adamları tarafından oluşturulan literatür de, Teist geleneğe ait eski biçiminde olduğu gibi spekülatif olmaktan uzak değildir. Bu söylemin bizzat bilim adamları tarafından dile getiriliyor olması da söylemin tabiatındaki bu spekülatifliği ortadan kaldırmaz. Açıkça söylemek gerekirse, bilimin, sebep-sonuç ilişkisi ekseninde geliştirdiği kanıtlamaya dayalı metodu burada iş göremez. Çünkü Tanrı, varlığını algılama ve dile getirme bakımından, bilimin objesi olmaktan ziyade inancın, düşüncenin ve felsefenin konusu olmaya çok daha elverişlidir. Böyle olmasından dolayı, hakkında bilimin kesin ifadeleriyle değerlendirme yapmaktan çok spekülatif bir tarzla konuşmaya çok daha açıktır. Kesinlik ifade eden bir dilden söz edilecekse, bunun imana dayalı ve ikna olmuşluğu öne çıkaran bir dilin kesinliği olduğu bilinmelidir.

Bilimsel dilin Tanrı'nın varlığına olan kanaati destekler biçimde bir jargonu kullanması, bütünüyle onun Tanrı'nın varlığını keşfe dair somut deliller etmiş olmasından kaynaklanmamaktadır. Aksine bu söylem biraz da, bilimin uzun süredir güçlü bir iddia olarak gündemde tuttuğu "Tanrısız bir evren" açıklamasını temellendirmedeki çaresizliğinden ileri gelmektedir. Böyle de olsa, yani bilimin ve bilimsel düşüncesinin mensuplarının Tanrı'nın varlığını kabule ihtimal verecek şekilde bir dil kullanmasının, bu noktada geliştirilen söyleme en azından psikolojik bir güç kattığı kesindir ve bu husus göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir.

Diğer taraftan bilimsel yaklaşımın benimsemiş olduğu tarz, dini tasavvuru bütünüyle tahlil etmeye elverişli değildir. Özellikle evrenin oluşumuyla ilgili değerlendirmelerde bilimin eksik bir tablo çizdiği aşikârdır. Flew'e göre, kuantumun

---

[291] Flew, *There is a God*, s. 103.

öncülerinden olan ve dalga mekaniğini geliştiren Erwin Schrödinger'e (1887-1961) ait evrenle ilgili yaklaşım bu kanaati destekler mahiyettedir. "Etrafımdaki dünyanın bilimsel resmi oldukça eksiktir. Bu resim bana bol miktarda gerçekçi bilgi sunmakta, bütün deneyimlerimizi muazzam derecede uyumlu bir düzen içerisinde bir araya getirmektedir. Fakat kalbimize gerçekten de yakın olan, bizi gerçekten de ilgilendiren şeyler konusunda pek bir şey anlatmamaktadır."[292] Erwin Schrödinger'e göre bilim esasında kırmızı ile mavi, acı ile tatlı ve bunların yarattığı hisler, neşe ve keder duyguları hakkında tek bir kelime dahi söylemez. Aynı zamanda bilim, güzel ve çirkin, iyi veya kötü, Tanrı ile sonsuzluk hakkında da hiçbir şey bilmez. Bilim bazen bu alanlardaki soruları cevaplıyormuş gibi yapar, fakat verdiği cevaplar çoğunlukla o kadar saçmadır ki, bunları genellikle ciddiye bile almayız.[293]

Erwin Schrödinger, bilimin, bizlerin de parçasını oluşturduğumuz 'Büyük Birlik' söz konusu olduğunda da sessiz kaldığını düşünür. O'na göre bu büyük birlikten kasıt, günümüzde en yaygın biçimde kullanılan ve isminin baş harfi büyük yazılan "Tanrı" kelimesidir. Bilime genellikle ateistlik damgası vurulmasının sebebi, O'na göre bu sessizliği nedeniyledir. "Söylediğimiz o kadar şeyden sonra bu hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. Eğer bilimin dünyaya dair çizdiği resim güzelliği, neşeyi, kederi kapsamıyorsa; eğer kişisellikten bilinçli olarak yoksun bırakılıyorsa, bu resmin kendisini insan aklına sunan en yüce fikri kapsaması nasıl beklenebilir ki?"[294]

Son yüz yılda bilimsel anlamda meydana gelen ilerlemeler ve bilim adamlarının ortaya koymuş oldukları yaklaşım, doğrudan olmasa da dolaylı anlamda Tanrı'sız bir evren tasavvurunun mantıki bir zemin üzerine inşa edilme ihtimalini zayıflatmaktadır. Her yeni gelişme sonrası bilim, kendi sınırları içerisinde kalınarak evrenle ilgili tam bir açıklama yapamayacağını adeta itiraf etmektedir. Bunu yukarıda fikirlerine yer verdiğimiz kuantum fiziğinin öncüleri olarak kabul edilen bilim adamlarının ifadelerinde de gördük. Onların da dile getirdiği gibi evren, bilimin mevcut tüm imkânları kullanılsa bile yine de kendisiyle ilgili nihai açıklama yapma ihtimalinden oldukça uzaktır. Çünkü evrende, insanın sahip olduğu yeteneklerle tam olarak anlaması

---

292 Flew, *There is a God*, s. 102.
293 Flew, *a.g.e.*, s.102.
294 Flew, *a.g.e.*, s.103.

olanaksız denge ve ince bir ayarın varlığı söz konusudur. Bu denge, insanı acze mahkûm edecek düzeyde ileri düzey bir matematiğin ürünüdür. Dolayısıyla Tanrı'nın evrenle olan münasebeti düşünüldüğünde O, çok üst düzey bir matematikçidir ve evreni yaratırken yüksek bir matematik kullanmıştır.[295]

Flew'ün ateizmden vazgeçişine sebep teşkil eden gelişmelerden birisinin, saygın bilim adamlarının konu ile ilgili açıklamaları olduğunu daha önce ifade etmiştik. Mesela 1995 yılında Templeton Vakfı tarafından ödüle layık görülen ve kozmoloji, astrobiyoloji alanındaki çalışmaları ile ismini duyurmuş İngiliz fizikçi Paul C.W. Davies (d. 1946)'tir. Vakıf tarafından kendisine takdim edilen ödülü aldığı törende Davies şu ifadeleri kullanmıştır:

> Bilimle uğraşan hiç kimse fizik kanunlarının nereden geldiğini hiç sormamaktadır. Oysa en ateist bir bilim adamı bile doğada, en azından kısmen anlayabildiğimiz kanun benzeri bir düzenin varlığını kabul eder. Şimdi bu kanunların Tanrı tarafından konulmuş kanunlar değil de bize ait kanunlar olduğunu iddia etmek son derece yanlıştır. Ayrıca her şeyi açıklayan bir kuramın mantığa uygun tek evren olarak yaşadığımız evreni kabul etmesi de kabul edilebilecek bir görüş değildir. Çünkü mantığa uygun başka evrenler hayal etmek pekâlâ mümkündür. Evrende hâkim fizik kanunları vardır. Bilim adamının yapması gereken şey, bu kanunları icat etmek değil, onları bulmaya çalışmak olmalıdır. Ancak bilim adamı olarak evrende gördüğümüz fizik kanunlarını bize göründüğü "suni" biçimleriyle de alamayız. Çünkü varlığın tabiatına hâkim bu yapı, aslında varoluşun derinliklerindeki bir anlama işaret etmektedir. *Amaç* ve *tasarım* gibi kavramların tek başına evrenin varoluş sırlarını anlatmaya yetkin ifadeler olmadığı kesindir. Ama aynı şekilde evrenin sırlarının olduğu da hiçbir şüpheye konu olmayacak kesinliktedir. Dolayısıyla bilim, ancak bilim adamı Tanrı'yı tamamen kabul eden bir dünya görüşüne sahip olduğu, böyle bir anlayışı benimsediği zaman ilerleyebilir.[296]

---

[295] Flew, *There is a God*, ss.105-106.
[296] Flew, *a.g.e.*, ss.107-108.

Bu ifadeler, bir taraftan bilimin geldiği nokta itibariyle nasıl bir tavır takınması gerektiği ile ilgili bir belirleme yaparken, diğer taraftan da bilimin dini söylem karşısında var olan aktüel konumuna işaret eder niteliktedir.

Flew'ün kendisine atıfla değerlendirmede bulunduğu bir diğer bilim adamı da "*For Progress Toward Research or Discoveries About Spiritual Realities*" isimli çalışması ile 2006 yılı Templeton ödülüne layık görülen ve özellikle matematik ve geometri alanında ismini duyurmuş olan John D. Barrow (d. 1952)'dur. Barrow, dini ifadelerin anlaşılmasındaki güçlükleri, ya da evrene dair açıklamalarını bahane ederek, onu yok saymanın haksızlık olduğuna inanıyordu. Evrenin varlığı ile ilgili düşüncelerini dile getirirken, olağanüstü yapı arz eden ve aynı zamanda içinde sonsuz karmaşık bir görünümü barındıran bu evrenin aslında anlaşılabilir basit simetrik birkaç kanun tarafından yönetildiğini belirtmiştir. Ona göre bütün evrenlerin nasıl hareket ettiğini anlatan matematiksel denklemler, kâğıt parçaları üzerine karalanmış birtakım şeyler vardır. Üstelik bunlar insan aklı tarafından da üretilmiş değildir. Doğal seçim, bilim adamlarının iddia ettiği gibi varlığımızı ve neslimizi sürdürebilmemiz için atomu ve kara delikleri anlamamızı gerektirmez. Tüm bilimsel faaliyetler, bir öncekini içine alacak şekilde ve genişleyerek yoluna devam edecektir. Ancak burada temel her zaman, mekanik ve yer çekimi kuramını esas alan Newton'un tayin ettiği ilkeler olacaktır. Evrene dair dini ifadeler, kavramlar bilim tarafından çözümlenemeyen hususların anlaşılması noktasında yardımcı bir rol oynayacaktır. Esasında dine ait olan ifadeler, belirlemeler gerçeğin tamamı değildirler. Fakat bu, onların gerçeğin bir parçası olamayacakları anlamına da gelmez.[297]

Doğanın kanunlarını kimin belirlediği konusunda modern bilimin kesin ifadelerle dile getiremediği, fakat hissettirdiği gerçeği kesin bir dille ifade etmenin imkânı var mıdır? Bunun genel bir kabulü besleyecek düzeyde yeteneğe sahip olması mümkün müdür? Flew açısından bakıldığında son dönemlerde çağdaş filozof ve ilahiyatçıların yaklaşımlarında bunu görmek mümkündür. Aynı zamanda bu yaklaşımlar kendi içerisinde de tutarlıdır. Mesela John Foster (d. 1941)'e göre doğadaki kanunlar, düzenler her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, eğer işin içinde Tanrı yoksa ve

---

[297] Flew, *There is a God*, ss.108-109.

tanımlamalar Tanrı'dan bağımsız bir şekilde yapılıyorsa kabul etmek gerekir ki bu tanımlar hep eksik kalacaktır. Doğanın kanunlarını doğru bir biçimde analiz etmek ve anlamak her şeyden önce bu kanunları Tanrısal akılla ilişkilendirmekle mümkün olur. Eğer evrende kanunların var olduğu gerçeğini kabul ediyorsanız, bu kanunları koyan, bu düzeni sağlayan birisinin var olduğunu da kabul etmeniz gerekir. O halde yeniden sorulması gereken soru "bu düzeni hangi etken veya etkenler sağlamaktadır?" sorusu olmalıdır. Bu soruya cevap teşkil edecek nitelikte tek bir seçenek vardır; o da Teistik inancın konuya dair ileri sürdüğü cevap seçeneğinden başkası değildir. O halde doğada hâkim tüm kanun ve ilkelerin koyucusu, mevcut düzenin sağlayıcısı olan teistlerin inandığı Tanrı'dır. Kanunların varlığını inkâr etseniz bile, düzenlerin varlığını açıklamak için Tanrı'nın aracılığına olan güçlü gereksinim her zaman kendisini hissettirecektir.[298]

Teist filozofların Tanrı'nın varlığını ispatlamak amacıyla klasik sayılabilecek bir takım argümanlara müracaat ettikleri bilinen bir durumdur. Fikri yaşamın gelişimi ve teizmin argümanlarına yöneltilen ciddi eleştiriler nedeniyle son dönemlerde bu argümanlara hatırı sayılır birtakım katkılar yapılmıştır. Flew açısından Richard Swinburne (d. 1934) bu noktada özellikle ismine atıfta bulunulması gereken önemli bir filozoftur. Hatta Flew, Tanrı'nın varlığını inkâr noktasında sergilediği tutumun değişmesinde ve sonrasında O'nun varlığıyla ilgili olarak olumlu kanaatler beslemesine vesile olan önemli filozoflarından birisinin Swinburne olduğunu söyler.

Flew, ateist filozoflar karşısında Swinburne'un, Tanrı'nın varlığını müdafaa etmek adına geliştirdiği mantığın oldukça önemli ve değerli olduğunu düşünür. Özellikle O'nun, Richard Dawkins'in tasarım argümanı ile ilgili eleştirisine verdiği cevabı çok anlamlı bulur. Swinburne: "Doğanın kanunlar nelerdir? Bu beni eleştiren kişilerin pek çoğunun ele almadığı bir meseledir. Doğanın bütün organların belirli bir biçimde hareket etmesinin; örneğin birbirlerini belirli bir formüle uygun olarak etkilemelerinin doğanın bir kanunu olduğunu söylemek, bence, fiziksel ihtiyacı karşılayan her organın bu şekilde hareket ettiğini yani birbirini bu şekilde etkilediğini söylemektir. Ve bu tekdüzeliğin, bütün organların aynı şekilde hareket etmelerine yol

[298] John Foster, *The Divine Lawmaker,* Clarendon Press, Oxford 2007, s.160.

açan bir maddenin eyleminden kaynaklandığını varsaymak, bütün organların aynı biçimde hareket etmesinin en büyük basit gerçeklik olduğunu varsaymaktan çok daha kolaydır."[299] Swinburne'e göre doğada var olan düzen, işleyiş, en iyi ve sağlıklı bir biçimde ancak Tanrı'ya atıfla yani bireysel bir Tanrı inancı ile ilişki kurularak açıklanabilecek bir durumdur.

Diğer taraftan Swinburne bilimsel tutumun açıklama yapamadığı yerde susmak ve sustuğu yerin ötesini inkâr etmek gibi çok önemli bir hatasının olduğunu dile getirir. Oysa bir teist için bilimin sustuğu yer durulması gereken yer olarak kabul edilemez. Çünkü bu her şeyden önce aklın kabul edebileceği bir davranış değildir. Bu nedenle evrenin varlığının, yasaya uygunluğunun ve evrimsel gizli gücünün kişisel bir açıklamasını her zaman aramalıyız. Teizm tam da böyle bir açıklama sunar. Bu onun doğru olduğuna inanmak için sağlam bir nedendir. Buradan, şimdiye kadar bilimin açıklayamadığı şeyleri açıklayan bir boşluklar Tanrısı nitelemesi çıkarılmamalıdır. "Ben, bilimin açıkladıklarını açıklayan bir Tanrı kabul ediyorum. Bilimin açıklamalarını inkâr etmiyorum. Ancak, bilimin açıklama nedenini açıklamak için Tanrı'yı var sayıyorum. Bilimin, doğal dünyanın ne kadar derinden ve düzenli olduğunu göstermedeki başarısı, bize bu düzenin daha da derin bir nedeninin olduğuna inanmak için güçlü gerekçeler verir."[300]

Swinburne'e göre, pek çok felsefeci ve bilim adamının, hayvan bedenlerine bağlı zihinsel özelliklere sahip ruhların, evrimsel tarihin belirli bir anında varlık sahnesine çıktığını kabul etmedeki gönülsüzlüğü, bilim adamlarının çaresizliğinden, onun nasıl olduğuna ilişkin bir açıklamayı yapamama ya da tamamen yitirecek olma kaygısından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. "Ancak, sadece bir şeyin orada nasıl olduğu açıklanamıyor diye bir şeyin orada olmadığını söylemek çok büyük bir mantıksızlıktır. Açık gerçeği kabul etmek zorundayız ve eğer biz onu açıklayamazsak böyle bir durumda sadece alçak gönüllü olmalı ve her şeyi bilmediğimizi kabul etmeliyiz."[301]

---

[299] Richard Swinburne, "Design Defended", *Think, Philosophy for Everyone*, (ed.) Stephen Law, Vol., 2, Issue 6, Cambridge University Press, March, 2004, s.14.
[300] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s.61.
[301] Swinburne, *a.g.e.*, s.72.

Din ve bilimin hareket etme biçimi, insan tarafından algılanışı, ifade edilişi kendilerine karşı geliştirilen tutum ve davranışlardaki farklılık, temelde birbirlerine karşı farklı pozisyonlar almalarına neden olmuştur. Varlığı, onun meydana gelişini, evrendeki hareketi ve düzeni nihai anlamda nereye dayandıracağımız meselesi de doğal olarak bilim ve din arasında görüş farklılıklarına neden olan önemli noktalardır. Tanrıyı inkâr edenler açısından evreni ve onun işleyişini belirleyen kanunları her şeye kadir bir Ruh'la, yani Tanrı ile açıklamak temelsiz, anlaşılması güç irrasyonel bir tutumdur.[302] Tamamen maddi unsurlardan müteşekkil büyük bir düzeni, teistik inancın keyfi birtakım nitelemelerle süslemeye çalıştığı bir Tanrı tanımlamasıyla izaha kalkışması kabul edilemez bir durumdur. Çünkü bu nitelemeler tamamen hissidir, bilimsel bir mantık perspektifinde anlamsızdır, daha ötesi saçmalıktır.

Diğer taraftan özellikle üç büyük din olarak bilinen vahiy geleneğinin ürünü Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin anlayışında durum, bilimsel tavrın tam tersi bir istikamete tekabül eder. Bu üç büyük teistik dinin perspektifinden bakıldığında, Tanrı'sız bir âlem tasavvuru, evren açıklaması saçmadır. Bu dinlerin mensupları açısından kâinatın varlığa gelişini sağlayan otoritenin ne olduğu ile ilgili ortalama bir kabul ve ikna olmuşluk söz konusudur. Örneğin Alvin Plantiga (d.1932) evrenin her şeye gücü yeten bir Ruh'la ilişkilendirilerek açıklanmasında hiçbir anlaşılamayacak veya karmaşık bir durumun olmadığı görüşündedir. Hatta O, Dawkins'in bile Tanrı ile ilgili ifadeler noktasında kendileri ile hemfikir olduğu kanısındadır. Zira Dawkins, Tanrı'nın bir madde değil de ruhtan müteşekkil olmasının kendisine tek parça halinde bir varlık olma şansını verdiği görüşündedir. Bu ise onun çok daha kolay anlaşılabilir olmasını mümkün kılan en önemli vasfıdır.[303]

Bilim ve din arasındaki delil ve yöntemle ilgili derin farka rağmen yine de onların birbirlerinden bağımsız olmalarını imkânsız kılan durumlar vardır. Doğanın kanunları ile ilgili kesin sonuçların elde edilememiş olması, bilimsel düşünceyi savunan tarafın dine karşı en negatif tutumu benimsemiş olan ateistler açısından hala büyük bir sorundur. Bu kanunlar mantığın madde mekanizmaları vasıtasıyla duyulan ayak seslerinden başka bir şey değildir. Evrenin her kademede tamamıyla mantığa ve akla

---

[302] Flew, *There is a God*, s.111.
[303] Flew, *a.g.e.*, s.111.

uygun olduğu varsayımı, bilimin temel dayanağıdır. Kendi içerisinde bir bütünlük arz eden, belli bir düzen çerçevesinde hareket eden doğanın kanunlarının herhangi bir gerekçeye dayanmasına gerek olmadığını savunmak, ya da evrenin bütününde genel bir anlamsızlık olduğunu iddia etmek ateizm hesabına bir talihsizliktir. Oysa evrenin düzenli yapısının köklerinin kendisine dayandığı, farklı ve mantıklı bir temel olması gerekmektedir.[304]

Tanrısız bir evren anlayışının sürekli bir biçimde dile getiriliyor olmasına rağmen, bunun bilimsel anlamda kesin olarak temellendirilememiş olması elbette ki bilimsel hareket metodunu benimsemiş ateistler açısından büyük bir sıkıntıdır. Bir ara teizmin tanrı hakkında ileri sürdüğü argümanları kendi metotlarıyla uyuşmadığı gerekçesiyle reddeden felsefeci ve bilim adamları, gelinen noktada benzer sıkıntıyı kendileri yaşamaya başlamıştır. Çünkü günümüz bilimi Tanrı'sız bir evren modeline uygun düşecek açıklamayı yapmaktan acizdir. Bu acziyet bazen bilim yanlıları tarafından "Tanrı'nın var olabileceğine" dair garip birtakım açıklamalara sebep olacak biçimde ortaya çıkabilmektedir. Ancak nasıl ki birtakım verilerden hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye kalkışmak, objektif bir temelde Tanrı fikrini inşa etmek için yeterli olmamışsa, bugün bilimin çaresizliğinden hareketle boş kalan kısmı tanrı ile doldurma girişimi de yetersiz ve yanlış bir tutum olacaktır.

Bize göre Flew de benzer bir hatanın içerisindedir. Çünkü o da Tanrı'nın var olabileceği varsayımını bilimle temellendirme gayreti içerisindedir. Fakat Tanrı, birtakım somut delillerin mantık silsilesi içinde kurgulanmasıyla ulaşılacak bir bilgi konusu değildir. Aynı şekilde bu metodun toplamından elde edilecek bir sonuç da değildir. Nasıl ki Tanrı'nın, bilimsel bir faaliyetin ortaya çıkardığı gelişmenin toplamı ya da sonucu olması mümkün değilse, aynı gerekçe ile reddedilmesi de imkansızdır.

[304] Paul Devies, "What Happened Before the Big Bang", *God For The 21st Century*, (ed.) Russell Stannard, Templeton Foundation Press, Philadelphia 2000, s.12.

4. EVRENİN İNCE AYARI

Einstein evrenle ilgili bir değerlendirmesinde söyle bir tespitte bulunuyor: "Evrende en anlaşılmaz şey, onun anlaşılabilir bir yapıya sahip olmasıdır."[305] Gerçekten de evrenin insanı hayrete düşürecek derecede muazzam bir yapısı ve estetiği vardır. İçinde yaşadığımız Dünya'nın, varlığımıza ve varlığımızı sürdürebilmemize bu kadar uyumlu olması, onun kasıtlı bir şekilde ilk var ediliş sürecinde belli hassas ayarlara göre inşa edildiğini göstermektedir. "İster evren, ister canlı varlıklar ya da insanın kendi varlığı özelinde olsun, tek tek her alanda temelde metafiziksel bir niyet taşımadan yapılan çok dikkatli araştırmalar da dahi, tabiat kanunlarının dikte ettiği bir düzenin varlığını açıkça görebilmekteyiz. Çok daha basit bir oluşuma sahip organizmalarda olduğu gibi, anatomik ve fonksiyonel birimler oluşturan en minik canlı organizmalarda da canlı dünyanın incelenmesi, moleküler düzeyine değin her yanda görülen göz kamaştırıcı yapısal bir düzenin varlığını ortaya koymaktadır."[306]

Doğru bir şekilde dizayn edilmiş tasarım argümanının Tanrı'nın varlığını kanıtlama noktasında önemli bir iş göreceğini düşünen Flew, evrenin kendi içindeki ince ayarının da üstün bir varlığa işaret ettiğini ifade eder. Dikkatle incelendiğinde, evrende her şeyin belli bir düzeninin olduğu ve bu düzenin belli bir amaca yönelik tesis edildiği hemen fark edilecektir. Bu tasarımın var olan üstün organizasyonunun insanın zihninde belli bir karşılığı vardır. Bununla neyi kastettiğini anlatabilmek için Flew ilk kez bir yere tatile gitmeyi planlayan bir kişinin, gittiği yerde gördüğü ortamın kendisinde uyandırdığı heyecan ve şaşkınlığı bu duruma örnek olarak gösterir.

> Bir sonraki tatilinizde bir otel odasına girdiğinizi hayal edin. Komodinin üzerindeki disk çalarda en sevdiğiniz albümden bir şarkı çalıyor. Yatağın üzerindeki duvarda asılı çerçeveli resim evinizdeki şöminenin üzerinde asılı olan resmin aynısı. Odaya sizin en sevdiğiniz koku yayılmıştır. Hayretler içerisinde kafanızı sallıyorsunuz ve valizleriniz ellerinizden düşüyor.

---

[305] Michael Corey, *God and The New Cosmology The Anthropic Design Argument*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston, 1993, s. 175.
[306] Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir?*, (çev.) Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988, s. 282.

Birdenbire dikkat kesiliyorsunuz. Mini bara doğru ilerliyor, kapısını açıp buzdolabının içerisinde bulunan içeceklere bakıyorsunuz. En sevdiğiniz içecekler, en sevdiğiniz kurabiyeler ve şekerlemeler. Hatta özellikle tercih ettiğiniz marka şişe suyu. Mini bardan çıkıp odaya doğru göz gezdiriyorsunuz ve çalışma masasının üzerindeki bir kitabı fark ediyorsunuz. En sevdiğiniz yazarın son kitabı. Banyoya göz atıyorsunuz. Tezgâhın üzerine dizilmiş kişisel bakım ve temizlik ürünleri, her birisi sanki sizin için özel olarak seçilmiş. Televizyonu açtığınızda en sevdiğiniz kanalın ayarlandığını fark ediyorsunuz.

Muhtemelen yeni sıcak ortamınız hakkında keşfettiğiniz her yeni şeyle tüm bunların yalnızca bir tesadüf olabileceğini daha az düşüneceksiniz, değil mi? Otel yöneticilerinin sizin hakkınızda bu kadar ayrıntılı bilgileri nasıl elde edebileceklerini merak edersiniz. Titiz hazırlıklarına hayret edebilirsiniz. Hatta bütün bunların sizin için ne kadar bir maliyet getireceğini bir kez daha kontrol edersiniz. Fakat tüm bunlar sizi; birilerinin sizin buraya geleceğinizi bildiği inancından hiçbir zaman alıkoyamayacaktır.[307]

İçinde yaşamakta olduğumuz dünyanın da yer aldığı evrende bu örnekteki duruma benzeyen fakat ondan daha mükemmel bir düzenin, ince bir ayarın olduğu muhakkaktır. Kendi ölçeğimizde bir örnekte muhtemelen bizimle ilgili bilgilere dayanılarak tesis edilmiş bir düzenin, amacın bile bizi hayrete sevk ettiği bir durumda, henüz kendisiyle ilgili bilgilerimizin son derece sınırlı olduğu kocaman bir evren için bunu düşünmemiz hiç de mantık dışı bir şey değildir. Nasıl oluyor da bu büyüklükte ve bu derece bir çeşitliliği içerisinde barındıran evren son derece uyumlu bir şekilde hareket ediyor? Bunu kendi başına, evrenin kendisinden kaynaklanan bir durum olarak kabul etmek ne kadar mantıklı ve tatmin edici bir yaklaşım olabilir? Böyle bir tutum herhangi normal bir kişi tarafından gerçekçi bir yaklaşım olarak kabul edilebilir mi?

Evrenin bütününde hâkim olan düzeni, ondaki ince işlenmiş kanunları kendisinden kaynaklanan bir durum olarak görmek elbette ki anlamsızdır. Düzene konu

[307] Flew, *There is a God*, ss. 113-114.

olanı, aynı zamanda o düzenin sebebi olarak görmek her şeyden önce mantığın kabul edebileceği bir şey değildir. Bu ihtimal imkânsız olduğuna göre evrende var olan düzeni kendi dışında harici bir nedenle izah etmek kaçınılmaz olmaktadır. Aynı zamanda referans alınacak bu neden, evrenin ötesinde, yapı itibariyle ondan tamamen farklı, onunla kıyas götürmeyecek nitelikte özellikler taşıyor olmalı ki, artık onunla ilgili yeni bir şüphe ve açıklama gereği hissedilmesin. Teistik inanç, evrende hâkim olan bu ince ayarın sebebi ve sağlayıcısı olan iradenin varlığından kesin bir güvenle söz eder ve bu iradenin Tanrı'dan başkası olamayacağını iddia eder. "Yaşayan organizmaların kompleks ve düzenli konfigürasyonunun tek açıklaması, akıllı ve üstün bir yaratıcının şahsen bunu gerçekleştirmiş olmasıdır. Zira görüyoruz ki özel ve üstün bir yaratıcı, evreni var etmiş ve tasarlamıştır."[308]

Flew ateizmi benimsediği yıllarda bile evrenin geneline hâkim bu ince ayarın hep dikkatini çektiğini, bu durum üzerinden geliştirilen teleolojik yorumları diğer teistik argümanlardan çok daha mantıklı ve güçlü bulduğunu ifade etmişti. Fakat bilimsel anlamda bunu destekleyecek çalışmaların henüz istenilen düzeye gelmemiş olması münasebetiyle, teleolojik yöntemle evrenin düzeni ve Tanrı arasında kurulmaya çalışılan ilişkiyi kabul etme noktasında fazla istekli olmamıştı. Daha sonraları, özellikle DNA üzerine yapılan çalışmalarla birlikte bu konudaki kanaatinin yavaş yavaş değiştiğini ve var olan düzenin Tanrı'dan kaynaklandığı ile ilgili yargılara karşı çok daha makul bir yaklaşım sergilediğini dile getirmiştir.[309]

Bugünlerde artık bu argümanın gücü kabul edilmiş durumdadır. Doğanın kanunlarına dair görüşler bu argüman sayesinde yeni boyutlar kazanmaya başlamıştır. "Evreni ne kadar araştırır ve mimari ayrıntılarını ne kadar incelerseniz, bu sizi evrenin; sizin bu evrene geleceğinizle ilgili ne kadar bilgi sahibi olduğu gerçeğine götürdüğünü görürsünüz."[310] Bir başka deyişle doğanın kanunlarının sanki evreni, yaşamın ortaya çıkmasına ve devam etmesine hazırlamak üzere tasarlamış olduğunu fark edersiniz.[311] Flew'ün söylemi dikkatlice incelendiğinde, tüm bunların Tanrı tarafından

[308] Hugh Ross, *The Fingerprint of God*, Whitaker House, New Kensington, 1989.s. 138.
[309] A.Flew & Gary R. Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism, A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi*, (ed.,Craig J. Hazen), Vol.6, No. 2., Evangelical 2004, s. 201., Vol.. 6, No.2
[310] Flew, *There is a God*, s. 114.
[311] Flew, *a.g.e.*, s.114.

gerçekleştirilmiş faaliyetler olduğunu açık bir şekilde söylemekten zaman zaman kaçındığını ve ucu açık cevaplar verdiğini görürüz. Burada da tüm oluşumu evren merkezli bir faaliyetin ürünü gibi aktarmaktadır.

Evrende meydana gelen olayları, ortaya çıkan manzarayı bir tesadüfe bağlamanın, ya da bir rastlantı ile izah etmenin artık imkânı yok gibidir. Mantıklı hiçbir bilim adamı, filozof ya da ilahiyatçı bunu kabul etmez. Eğer evrende ince bir ayarın var olduğu kabul edilecek (ki bu artık inkârı mümkün olmayan bir gerçektir) ve bu realite eğer bir otoriteye dayandırılarak açıklanacaksa, hiç şüphesiz bunu en iyi bir şekilde ancak Tanrı ile açıklayabiliriz.[312] Özellikle son yıllarda çok hızlı bir gelişim gösteren teknolojinin bilime sağladığı katkı da bunu doğrular niteliktedir. Ayrıca akıllı yaşamın sıra dışı ve özel bir açıklama gerektiriyor olması da son derece önemlidir. Her şeyin daha çok açıklanabilmesinin sebebi evrenin akıllı yaşamı içermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü akıllı yaşam ortaya çıkabilmek için yüce bir Yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Aynı zamanda akıllı yaşam, hassas ayar kanıtının dile getirdiği üzere ancak Tanrı'nın sağlayabileceği bir şey olduğundan, akıllı yaşamın varlığı aynı zamanda Tanrı'nın varlığının da kanıtı olmaktadır.[313]

Bu çerçevede düşündüğümüzde şunu söylemek durumundayız: Tanrı iradesi dâhilinde bu evreni yokluktan var etmiştir. Bu aynı zamanda, Tanrı var etmeden önce hiçbir varlığın olmadığı anlamına da gelir. O, varlıkların zaman içinde ortaya çıkmasını istemiş ve maddesel şeylerin üretilmesi işlevini ve gücünü atom parçacıklarına yüklemiştir. Söz konusu bu güç öyle bir ahenge sahiptir ki, parçacıklar devamlı olarak tek ayağı üzerinde hareket eden bir balerin edasıyla birbirlerinin etrafında dönmektedirler. Bu şekilde kontrol altına alınmış bir güç ile parçacıklar birbirlerinin hareketlerine uyum sağlamakla görevlendirilmişlerdir. Tanrı sonsuz bir ustalık ve zeka ile bu maddesel hareketlerdeki matematiksel denklikleri gerçekleştirerek son derece kompleks bir yapıya sahip yaşayan varlıkları ortaya çıkarmıştır.[314]

---

[312] John Leslie, *Infinite Minds*, Clarendon Press, Oxford, 2001, s.213.
[313] Richard Swinburne, 'Argument from the Fine-Tuning of the Universe', *Physical Cosmology and Philosophy*, (ed.) John Leslie, Macmillan Publishing Company, New York, 1990, s.154.
[314] John Leslie, 'Creation Stories, Religious and Atheistic' *International Journal For Philosophy of Religion*, vol. 34, No. 2, (1993), s. 65.

Özel izafiyet teorisi, elektromanyetizma benzeri kuvvetlerin bir sistemin hareket yönüne doğru açılarla hareket etsin veya etmesin, değişmez bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Bu da genetik kodların işlemesini ve gezegenlerin kendi eksenleri etrafında dönerken birbirlerinden ayrılmalarını sağlamakta ve birbirlerine çarpmalarını önlemektedir. Kuantum fiziğinde de atomun çekirdeği etrafında dönen elektronların kararlı bir yörüngeye sahip olmaları ve "kuantum sayıları" denen özel sayılara göre hareket etmeleri sayesinde merkezde bulunan çekirdeğe saplanmadıklarını ortaya çıkarmıştır.[315]

Elektromanyetizmanın birden fazla önemli işlemin gerçekleşmesini mümkün kılan merkezi bir gücü bulunmaktadır. Bu güç yıldızların milyarlarca yıl boyunca sürekli yanmalarını ve yıldızlarda karbon oluşumunu sağlar. Leptonların, hadronların yerini almasını sağlayarak atomların oluşumunu imkânsız kılacak bu işlemin önüne geçer. Kimyanın gelişimini imkânsız hale getirebilecek bir süreç olan protonların etkilerini çok hızlı biçimde kaybetmemelerinden veya birbirlerini çok kuvvetli bir biçimde itmemelerinden sorumludur. Görünüşe göre bu işlemlerin her biri için farklı güçlere ihtiyaç duyulacakken aynı merkezi güç nasıl oluyor da bu kadar çok sayıda farklı ihtiyacı karşılayabiliyor?[316]

İlahi tasarım argümanına karşı geliştirilen en önemli tezlerden birisi "birden fazla evren kuramı"dır. Birden fazla evren kuramı, biyolojik yaşamın nasıl ortaya çıktığını izah edebilme kaygısıyla ortaya çıkmış bir kuramdır. Bu kuramın taraftarlarına göre bizim bildiğimiz şekilde sadece bir evrenin var olduğu bilgisi yanlıştır. Farklı kanunları ve fiziksel değişmezleri bulunan birden fazla evren vardır. Bu evrenler, ya evrenin bizim bildiğimizden tamamen farklı mekân-zaman boyutları bulunan bağımsız büyük patlamalardan doğmaktadır. Ya da evrenlerin karşılıklı olarak erişilemez uzay zaman alanlarındaki kara deliklerden meydana gelmektedir. Bizim gezegenimiz ise karmaşıklığın ve bilincin ortaya çıkmasına yardımcı olan evrenler altkümesinin bir ürünüdür. Eğer durum böyle ise, ince ayar hiç de şaşırtıcı olmayacaktır.[317]

---

[315] Leslie, *a.g.e.*, s. 203-204.
[316] Leslie, *a.g.e.*, s. 205.
[317] Flew, *There is a God*, s.117.

Birden fazla evren kuramının olasılığı kabul edilse bile, bu olasılık, kuram hesabına onun spekülatif ve karmaşık bir durum arz ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Eğer evrenin biyolojik yaşama nasıl uygun olduğunu anlamaya çalışıyorsak, gezegenimiz dışında başka evrenlerin var olduğunun söylenmesi bize hiçbir şekilde yardımcı olmaz. Böyle bir yaklaşım ilk bakışta bir şeyler ima ediyor gibi gözükse de, gerçek anlamda hiçbir şeyi açıklamaz. Çünkü birden fazla evren olduğu görüşü sonsuz karmaşık yapısı bulunan mantığa uygun ölçüde düzenli gerçek dünyanın yerini almakta ve açıklama görüşünü anlamsız kılmaktadır.

Birden fazla evren kuramı, yaşamın temelinde ilahi bir kaynak olduğu varsayımı veya inancını da iptal etmez. Bu şekilde düşünüldüğünde bir yerine birden fazla evren fikrini savunmak hem bu evrenleri izah etme hem de temellendirme açısından çok zor ve çok anlamsız bir tutum gibi gözükmektedir. Bir evrenin özelliklerini açıklamak için, bir taraftan işi tek bir varlığın yapacağını var saymak, diğer taraftan da birbirinden bağımsız trilyonlarca evren olduğunu ifade etmek tam bir saçmalıktır.[318] Birden fazla evren kuramıyla bir yere varılmak isteniyorsa, bu ancak bir evrende olandan çok daha fazla ve yüksek düzeyde ince bir ayarın bu evrenler kümesinde de olacağını söylemekten başka bir şey olamazdı.

Flew'e göre yaşadığımız evrende hâkim ince ayara dair argümanlar hakkında üç şey söylenebilir. Öncelikle belirli değişmezleri ve kanunları olan bir evrende yaşamaktayız. Bunların bazılarının farklı veya eksik olması durumunda bu evrende yaşamın mümkün olmayacağı inkâr edilemez bir gerçekliktir. İkincisi mevcut kanunların varlığı ve değişmezliği her ne kadar yaşamın devam etmesini mümkün kılan gerçekler olsa da, yaşamın kaynağının ne olduğu sorusunun cevabı değildir ve dolayısıyla bu sorunu çözmemektedir. Bu koşullar belki yaşamın başlaması için gerekli fakat yeterli değildir. Üçüncü olarak da, kendilerine özgü doğa kanunları bulunan birden fazla evren olabilmesinin mantıken olası olduğu gerçeği bu tür evrenlerin gerçekten de var olduğunu göstermez. Şu an itibariyle birden fazla evren olduğu görüşünü

[318] Richard Swinburne, Design Defended, s.17.

destekleyen herhangi bir kanıt yoktur. Bu hala spekülatif bir fikir olmaya devam etmekten öte bir anlam taşımamaktadır.[319]

Doğada yaşamın meydana gelmesi ve devam etmesi için düzenlenmiş bir yapının olduğu kesindir. Birer tesadüf gibi algılanan gelişmeler ve değişimlerin bile derinlerinde amaçlı bir planın ve tasarımın izleri olduğu muhakkaktır. Doğanın gelişim ve evrimine kaynaklık teşkil eden tüm durumlar, belli kanunlar çerçevesinde gerçekleşir. Her ne kadar bu kanunların ansızın ortaya çıktığı iddia edilse bile önümüzde hala bu kanunların nereden kaynaklandığına dair bilimsel anlamda Tanrı'dan bağımsız tatmin edici bir açıklama yoktur. Bundan dolayı, evrenin kendisini merkeze alarak, onu var olan tüm durumların nedeni olarak gösterip, bu şekilde açıklama yapmayı benimsemek çözümü temin edecek kapasitede bir açıklama olmaktan uzaktır.

Ayrıca, tek evren fikrine karşı geliştirilen birden fazla evren fikri temelsiz ve mantıksız bir yaklaşımdır. Bu hem birden fazla evrenin aynı zamanda onları yöneten kanunların evrenler arasında çeşitliliğe ve kaosa yol açma ihtimalinden, hem de bunun yaşamın temeline dair bir şey söylemediği, tüm bu kanunlara temel teşkil eden ana kanunun kaynağı meselesini halletmekten uzak olduğundan ötürü benimsenmesi mümkün olmayan bir kuramdır. Dolayısıyla birden fazla evren olsun ya da olmasın doğanın kanunları meselesini bir sonuca bağlamak zorundayız. Ve bunun için geçerli sayılabilecek tek açıklama "*İlahi Akıl*"dır.[320]

Sonuçta Flew, akıllı yaşamın varlığını inkâr etmek ya da görmezlikten gelmekle, 'cogito ergo sum' (düşünüyorum öyleyse varım) ifadesini inkâr etmek veya yanlış olduğunu varsaymayı aynı hastalıklı mantığın yansıması olarak görür. Flew'e göre evrende akıllı bir yaşam yoksa orada ne gözlemcilerden, ne de bilim adamlarından söz etmek mümkündür. Yine na göre evrenin gözlemciler olmadan neye benzeyeceğini tartışmak tıpkı Mona Lisa resminin hiç kimse tarafından görülmemesi gibi bir durumda neye benzeyeceğini tartışmak gibidir.[321] Dolayısıyla ortada çok açık ve muhteşem bir

---

[319] Flew, *There is a God*, s.119.
[320] Flew, *a.g.e.,* s.120-121.
[321] Errol E. Harris, *Cosmos and Anthropos, A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle*, Humanities Press International, London, 1991, s. 2.

resim vardır, bu özelliğinden dolayı da ilgi çekmektedir. Resimde ilgiye değer bu manzarayı ortaya çıkaran ise kesinlikle çok üstün bir akıldır.

5. BİLİMİN YAŞAMIN NASIL BAŞLADIĞINI AÇIKLAYAMAMASI

Canlı hayatın nasıl başladığı, yaşamın kökeninin ne(re)ye dayandığı gibi sorular tarih boyunca derin bir merakın ve araştırmanın konusu olmuştur. Bu merak ve araştırma iştiyakı bu uğurda oldukça fazla fikri bir mesainin harcanmasına ve konuyla alakalı çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yaşamın nasıl ortaya çıktığı ile ilgili merakın birçok yönelimi olmasına rağmen bunun genel anlamda iki temel tutum etrafında yoğunlaştığını görürüz. Bunlardan birincisi, yaşamın kör tesadüfler neticesinde maddeden meydana geldiği, dolayısıyla bunun doğanın kendi evrimsel dönüşümü neticesinde oluşmuş olan bir durum olduğu düşüncesidir. Bir diğeri ise yaşamın bilinçli hassas bir tasarımcının kasıtlı yöneliminin bir neticesi olarak ortaya çıktığı şeklinde ifade edilebilecek düşüncedir. Son dönemlerde gerçekleştirilen bilimsel faaliyetler bu görüşü çok daha fazla destekler niteliktedir.

Flew'e göre yaşamın inanılmaz derecede değişken, karmaşık fakat bir o kadar uyum gösteren yapısı vardır. Bu yapı bizde bir taraftan büyük bir şaşkınlık yaratırken, diğer taraftan da buna sebep olan asıl nedenin kim olduğu sorusunu aklımıza getirir. Bu nedenle biz kendi kendimize gayri ihtiyari şu soruyu sorarız: "Bütün bunların var oluşunu sağlayan sebep nedir veya kimdir?" Yaşamın ortaya çıkmasına neden olan şey basit bir tesadüf ve yönlendirilmemiş doğal güçler midir? Yoksa bir plan, bir amaç, akıllı bir tasarımcının çizdiği bir tasarıma göre dizaynın varlığı mı söz konusudur? Yaşama dair incelenmesi gereken esas konu budur. Günümüzde pek çok bilim adamı artık, evrenin kanunlara dayalı, yaşamı üretebilecek, hassas ayarlı başlangıç koşullarıyla var edildiği fikrini savunmaktadır ve bu durum aynı zamanda Tanrı'nın varlığı ile ilgili temel bir kanıt olarak da kabul edilmektedir.[322]

Bilimin son yüzyılda kaydettiği hızlı gelişim, istisnasız birçok eski bilginin tekrar gözden geçirilmesi gereğini ortaya çıkarmıştır. Buna teistik dinler lehine ve

---

[322] Hugo Meynell, "The Existence of God", *Great Thinkers on Great Questions,* ed. Roy Abraham Varghese, Oneworld Publications, USA&Canada, 1999, s. 138-139.

aleyhine üretilmiş olan bilgi ve söylemler de dâhildir. Uzunca bir süre kesinliğinden şüphe edilmeyen, sarsılmaz gerçekler gibi görülen birtakım bilimsel veriler bu süreçte doğal olarak büyük sarsıntılar geçirmiştir. Her şeyin temeline maddeyi yerleştiren, yaşamın, maddenin evirilmesi sonucu ortaya çıktığını iddia eden, hatta bunu birtakım tesadüflere bağlayan yaklaşımların çok zayıf tutumlar olduğu da böylece anlaşılmış oldu. Otuz kırk yıl öncesine kadar, aklı başında saydığınız kişiler dahi insanoğlunun anlam, amaç ve ilahi güçler gibi konularda inandığı her şeyin aslında temelsiz, anlamsız ve boş vehimler olduğunu ileri sürüyorlardı. Bilim ise kendini, hayatın titreşen atomlar ve çoğalan moleküllerden ibaret, hiçbir amaca yönelik olmayan tesadüfî bir süreç olduğunu ortaya koyacak kanıtları bulmakla görevli sayıyordu. Bu bakış açısının perspektifinde var oluşun ve yaşamın bir tesadüfe bağlanması dışında herhangi bir seçenek de görünmüyordu.[323]

Sadece bilim değil, edebiyat, tarih ve felsefede de benzer bir tutum sergileniyordu. Oysa yeni bin yılda anlam kavramı görkemli bir dönüş yaşamaktadır. Evrenin başlangıç ve kökenini anlamsız, kendiliğinden bir hadise olarak yorumlaması beklenen kozmologlar, varoluş gerçeğinin üzerinde kaldırılması gereken bir örtü bulunduğunu itiraf ediyorlar. Yaşamın anlamsız kimyasal bir kaza olduğu söylemlerini devam ettirmesi beklenen biyologlar, doğal yaşamın ardında kutsal bir varlığa işaret eden göstergeler olduğuna inanıyorlar.[324]

Diğer taraftan özellikle de DNA üzerinde yoğunlaşan genetik ilminin ortaya koyduğu yeni bilgiler, var olan düzenin basit geçiştirmelerle izah edilemeyeceğini, tam tersine canlı mekanizmanın ne kadar karmaşık ve baş döndürücü bir yapı arz ettiğini göstermiştir. Flew, özellikle DNA ile ilgili bu gelişmelerin, kendisinin de benimsediği yeni söylemle çok uygun olduğunu düşünmekteydi. Flew her ne kadar Richard Dawkins tarafından bilimsel gelişmeleri takip edememekle ve bundan dolayı da karanlıkların tanrısına inanmakla itham ediliyor olsa da, o esasında bilimin yeni söyleminin kendisini haklı çıkardığına inanıyordu.[325] Yine Flew, eğer bir eksiklikten bahsedilecekse, bu eksikliğin bilimsel faaliyeti sürdüren bilim adamlarının kuramlarında, fizikçilerin evren

[323] Gregg Easterbrook, "Meaning Makes a Comeback", *God For The 21st Century*, ed. Russell Stannard, Templeton Foundation Press, Great Britain, 2000, s. 32.
[324] Gregg Easterbrook, "Meaning Makes a Comeback", *God For The 21st Century*, s. 32.
[325] Flew, *There is a God*, s. 117.

çağına dair yaptıkları açıklamalarda ve bu kendiliğinden doğma kuramlarının kanıtlanabilmesine pek fazla mesai ayırmamış olmalarında aranması gerektiğini düşünüyordu.[326]

Felsefi anlamda büyük güçlük içeriyor olmasından dolayı yaşamın kaynağına dair yapılan tüm çalışmalar ne yazık ki klasik bilimsel anlayışın sınırları içerisinde kalmıştır. Dikkatle incelendiğinde bu çalışmalarda çoğu bulguların felsefi yönü güçlü olmayan bilim adamlarının yorumlarının pek de ötesine geçemediğini görürüz. Aynı şekilde felsefecilerin de doğa ve yaşamın kaynağına dair pek fazla bir şey söylemediklerini görürüz. Flew'e göre karşılıklı bu yanlış tutum, felsefi açıdan yaşamın kaynağına dair yapılan çalışmalarda cevaplanmamış şu sorunun hala gündemde olmasının belki de en büyük nedenidir: "Bu kadar akılsız bir evren nasıl olur da özgün amaçları, üreme kabiliyetleri ve 'kodlanmış kimyaları' olan varlıklar yaratabilir?"[327] Burada sorunu sadece biyoloji ile ilgili görmek, analizleri ve muhtemel cevapları ona havale etmek çözüm değildir. Bu bir bakıma mesele ile yüzleşmekten kaçınmak, böylece sorunu çok daha fazla karmaşık hale getirmekle eşdeğer bir tutum olacaktır. Felsefeci burada bir risk almak ve meseleye dair bir şeyler söylemek durumundadır. Zira Flew'e göre burada önemli olan, bilimin veya bilim adamının ne söylediği değil, felsefe ya da felsefecinin ne söylediğidir.

Canlı varlıklar örneğin, kendilerinden önceki varlıkların hiçbirinde olmayan içsel bir amaca veya amaç merkezli örgütlenmeye sahiptirler. Eğer biz sadece klasik bilimsel bilginin kendi prensipleri çerçevesinde kalarak bir açıklama yapacaksak, bilmemiz gerekir ki bu meseleyi nihayeti olmayan bir çözümsüzlüğe götürecektir. Günümüzdeki biyologlar, biyoloji filozofları ve 'yapay yaşam' alanında çalışanlar bunun tipik örnekleridir. Çünkü onlar, canlı olmanın ne demek olduğuna dair henüz tatmin edici bir açıklama yapamamışlardır. Flew'e göre bu boşluğu kapatmak ancak felsefe yoluyla, Aristoteles'in yardımıyla mümkün olacak gibi gözükmektedir. Aristoteles yaşam ile teleolojiyi sırf şans eseri birlikte ilerleyen şeyler olarak görmemiş, aksine teleolojinin canlı varlıkların yaşamları açısından gerekli olduğunu düşünerek

---

[326] Flew, *a.g.e.*, s. 117.
[327] Flew, *a.g.e.*, s. 127.

yaşamı teleolojik açıdan yorumlamıştır.[328] Maddi anlamda yaşamın evirilerek nasıl canlı bir hayatı meydana getirdiği konusu bilimsel cephe tarafından doğru ve yeterli değerlendirilmediği için, evrenin; yaşamın devam etmesine olanak sağlayan düzeninin herhangi türden bir akıl tarafından meydana getirildiği fikri daima göz ardı edilmiştir.

Bilimsel yaklaşım Tanrısız bir açıklamanın mümkün olduğu formülünde ısrarcı olduğu sürece felsefi anlamda ortak bir zeminde tartışma ve çözüm bulma imkânı olmayacaktır. Canlı varlığın cansız varlıktan ilk ortaya çıkışına dair yapılan bilimsel-materyalist açıklama belki de bunun en müşahhas örneklerinden birisidir. Çünkü canlı varlık, yaşamda kendisinden daha önce hiçbir varlıkta olmayan teleolojik bir düzene sahiptir. İkinci zorluk ise üreme kabiliyetleri olmayan ilk yaşam biçimlerinden üreme kabiliyeti olan yaşam biçimlerinin doğmasına dair eşit ölçüde bir materyalist açıklamanın yapılmış olmamasıdır. Bu tür bir kabiliyet olmasa idi rastgele mutasyon ve doğal seçimlerle farklı türlerin ortaya çıkması mümkün olmazdı. Bu yüzden bu kabiliyete sahip olan yaşam biçimlerinin bu kabiliyete sahip olmayan yaşam biçimlerinden ilk kez nasıl geliştiğine dair herhangi bir açıklamada bu tür bir mekanizmadan faydalanılamaz. Dolayısıyla mevcut yaşam biçimlerini tasarım ilkesine başvurmadan tamamen materyalist ilkeler ışığında izah etmenin imkânı yoktur.[329]

Tek tek canlı türlerinin biyolojik yapısı dikkatle incelendiğinde bile ateistik söylemin aslında hiçbir şansı olmadığı hemen anlaşılacaktır. Bütün kuşların, hayvanların ve insanların sağ ve sol taraflarının aynı olması (bağırsakları hariç) ve sadece iki gözlerinin olması ve yüzlerinin iki tarafında başka göz olmaması bir rastlantımıdır? Yine kafalarının iki tarafında sadece iki kulak olması ve burunlarında sadece iki delik olması, göz arasında başka hiçbir deliğin olmaması nasıl izah edilebilir? Burnun altında bir ağız olması ve iki ön ayak veya iki kanat veya omuzlarında iki el olması ve bir kalçanın biri bir tarafında diğeri diğer tarafında iki ayak olması ve daha fazla olmaması tesadüfle mi açıklanmalı? Hepsinin dış şeklindeki bu düzen bir Sanatçı'nın gaye ve düzenlemesi olmadan nasıl ortaya çıkmış olabilir?[330]

---

[328] Flew, *There is a God*, s. 125.
[329] Flew, *a.g.e.*, ss. 125-126.
[330] Enis Doko, *Dahi ve Dindar: Isaac Newton*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 51

Her türlü canlının gözlerinin köküne kadar transparan olması ve gözlerin vücutta, dış tarafında katı transparan deriler olan ve transparan sıvılarla dolu ortada kristal lens olan ve lensin önünde bebeği olan tek yer olması, hem de hepsinin görmeyi olanaklı kılacak düzgün şekle sahip olması, hiçbir Sanatçı'nın onları tamir edememesi neye bağlanacaktır? Kör şans, ışığın var olduğunu ve onun kırılmasını biliyor muydu ve bütün varlıkların gözlerini bunu garip bir biçimde kullanacak şekilde mi düzenledi? Bu ve bunun benzeri düşünceler her zaman insanoğlunu her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten ve o yüzden korkulması gereken bir varlığın olduğuna ikna etmiştir ve her zaman ikna edecektir.[331]

Flew'e göre yaşamı evrenin kendi bünyesinde meydana gelen karmaşık, kimyasal tepkimelerin ortaya çıkarmış olduğu bir ürün olarak görmek, tüm canlı yaşamını bu varsayım üzerinden izaha kalkışmak mantıklı olmadığı gibi, temelden de yoksundur. Canlı organizmayı oluşturan sistemin bütününde çok ince bir tasarım vardır. Bütünü oluşturan her parça en büyüğünden küçüğüne çok sistemli ve amaç gözetilerek o bütün içerisine itina ile yerleştirilmiştir. Gelişen teknoloji ile birlikte canlı organizmayı oluşturan en küçük yapı taşı olan hücrede, bu ince amacın, dizaynın varlığı artık keşfedilmiş bilimsel bir gerçekliktir. Yani yaşam dediğimiz şey, bundan böyle yalnızca karmaşık kimyasal tepkimelerden ibaret bir durum olarak değerlendirilemez. Çünkü yaşam bu türlü indirgemeyi asla kabul etmeyecek olağanüstülüğe sahip bir realitedir.[332]

Yaşamın en temel yapı taşı olan hücreden söz ederken Flew, hücrenin bile kendi başına bir bilgi depolama, işleme ve kopyalama sistemi olduğunu söyler ve öncelikle bu bilginin kaynağını ve bilgi işleme mekanizmasının nasıl var olduğunu açıklamamız gerektiğini ifade eder. Buradan hareketle Flew, genler içerisine yerleştirilmiş kendisiyle ilgili görevleri içeren genetik kodların ve talimatların varlığından bahseder. Bu genetik talimatlar termodinamikte ve istatistiksel mekanikte bulabileceğimiz türden bilgiler değildir. Bunlar bir araya gelerek anlamlı bilgiler üretirler. Bu talimatlar ancak genetik kodun içerisindeki anlamı yorumlayabilme kapasitesine sahip moleküler bir ortamda etkili olabilir. Görüldüğü üzere kaynak sorusu veya sorunu burada da ortaya

[331] Enis Doko, *a.g.e.,* s. 52.
[332] Flew, *There is a God*, s. 129.

çıkmaktadır. Flew'e göre anlamlı bilgilerin amaçsız ve nedensiz güçlere maruz kalan her şeyden habersiz bir moleküller kümesi içerisinden kendiliğinden nasıl ortaya çıkabildiği sorunu derin bir kavramsal zorluk teşkil etmektedir.[333]

Yaşamın kaynağı ile ilgili meseleyi, yeryüzünde yaşamın derin tarihi, kaynağı, bugün etrafımızda gördüğümüz biyolojiyi ortaya çıkaran oluşum aşamaları hakkında bütün bildiklerimizi ifade ederek özetlemeye çalışırsak bu konuda siyah bir camın arkasından baktığımızı itiraf etmeliyiz. Çünkü bu gezegende yaşamın nasıl, tam olarak ne zaman ve hangi koşullar altında ortaya çıktığını bilmiyoruz.[334] Cinsel üreme yeteneğinin ne zaman, hangi koşullar altında geliştiğini, on yıllardır yapılan araştırmalara rağmen hala bilmiyoruz. Ayrıca ilk genetik mekanizmanın tam olarak nasıl gelişmiş olduğu da çözülmemiş bir mesele olarak kalmayı sürdürmektedir. Belki de bu sebeple yaşamın kaynağına giden yol asla bilinemeyecektir.[335]

Fakat bütün bunlara rağmen biz bir şeyi biliyor ve gözlemliyoruz. O da yaşamın kendine has bir özelliğinin olduğu gerçeğidir. Yaşam; zaman içerisinde değişebilen, mevcut bilgilerini depolayabilen, çoğaltabilen ve iletebilen genetik bir mekanizmaya sahiptir. Eğer bu mekanizma olmasaydı yaşam ortaya çıkmazdı. Ama tüm bunları organize eden onlara kaynaklık eden başka bir şey, tasarımın nedeni olan bir akıl daha vardır. Bu akıl yaşamın geçirdiği evrimde sonradan ortaya çıkan doğal bir sonuç olmaktan ziyade en başından beri maddi gerçekliğin matrisi kaynağı ve koşulu olarak var olan bir akıldır. Yaşamı besleyen maddi bir evren oluşturan, anlama ve yaratabilme kabiliyetleri bulunan bilim sanat ve teknolojiyi yaratabilen canlılar geliştiren şey işte bu akıldır. Dolayısıyla yeryüzünde gördüğümüz bu tür güdümlü, kendisini çoğaltabilen yaşamın kaynağı için yapılabilecek yegâne tatmin edici açıklama sonsuz zekâya sahip bir "*Aklın*" varlığıdır.

---

[333] Flew, *There is a God*, s. 129.
[334] Paul Davies, "The Origin of Life: How Did It Begin",
http://cosmos.asu.edu./publications/papers/OriginsOfLife_II.pdf., erişim 22.05.2012
[335] Flew, *a.g.e.,* s. 130.

6. ATEİZM SONRASI ANTONY FLEW'ÜN TANRI İNANCI VE DİN ANLAYIŞI

Flew yaşamı boyunca kendisini hep aklı, mantığı ve bilimi merkeze alan, tüm felsefi birikimini bu çerçeveyi esas alarak şekillendirmeye özen gösteren bir filozof olarak takdim etmiştir. Değişiminin ve dönüşümünün de yine bu çerçeve dâhilinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. İzahını mümkün ve makul görmediği, tesadüfî ve kendiliğinden gelişen ani durumlara bağlı tutumları reddetmiş, bu tür vasıtalarla meydana gelebilecek bir fikri değişimi asla kabul etmemiştir. Aynı şekilde kendi kriterleriyle örtüşmeyen, benimsemiş olduğu yönteme uygun düşmeyen düşünce, fikir ve iddialara karşı hep mesafeli durmuştur. Flew, Tanrı'nın varlığı ile ilgili tutumunun her iki veçhesinin objektif bir şekilde değerlendirilebilmesi için daha baştan kendi taşıdığı bu hassasiyetin gözetilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü O, Tanrı ile ilgili tavır değişikliğini, inançtan değil, aklın keşfine bağlı bir süreçten kaynaklanan değişim olarak tarif eder.[336]

Flew'ün inandığı Tanrı nasıl bir tanrıdır? diye sorduğumuzda, bunun cevabının klasik vahiy anlayışının tarif ettiği Tanrı olmadığıdır. Kendisi vahyi ve vahye dayalı anlatımları (burada kastettiğimiz kilise eliyle sunulan dindir), sosyal yaşama yansımaları bakımından faydalı bulup, bu tür bir benimseyişe karşı çok açık bir muhalefet içinde olmasa da, vahye kaynaklık eden ya da vahyin sunmuş olduğu bir Tanrı inancına hiç sıcak bakmamıştır. Flew'ün Tanrı inancı kendi ifadesiyle, Aristoteles'in Antik Yunan Dönem'ine ait Tanrısıyla aynı özelliklere sahip bir Tanrı'ya karşılık gelen inançtır.[337] Aristoteles'in sahip olduğu bu inancın Tanrısı, evrenin ve daha fazlasının açıklamasını kendi muhteviyatında barındıran bir varlıktır. Tanrı bu yönü itibariyle, değişmezlik, maddi olmama, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, mükemmel iyilik ve zorunlu varlık olma gibi birtakım temel özelliklere de sahipti.[338]

Flew'e göre bilimin son dönemlerde kaydettiği aşama ve buna bağlı olarak yapılan keşiflerdeki hızlı gelişmeler, bizim için yakın bir zamana kadar karanlık olan

---

[336] Antony Flew, *There is A God*, s. 118.
[337] Flew, a.g.e., s. 93.
[338] Gary R. Habermas, "My Pilgrimage from Atheism to Theism, An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", *Philosophia Christi*, vol. 6, No. 2, 2004, s. 199.

birçok noktanın aydınlanmasına vesile olmuştur. Bu sebepledir ki bizim için anlaşılması ve kabul edilmesi güç birtakım meseleler bugün itibariyle çok daha anlaşılır ve kabul edilebilir bir düzeye gelmiştir. Son yüzyılda bir taraftan Büyük Patlama (*Big Bang*) ile ilgili açıklama ve değerlendirmeler, diğer taraftan İnce Ayar Kanıtı (*Fine Tuning Argument*) perspektifinde bilim adamlarının ortaya koyduğu teknik analizler artık göz ardı edilmesi mümkün olmayacak derecede ikna kabiliyetine ulaşmıştır. Özellikle bu iki konu çevresinde gelişen izahlar yaratıcı bir gücün, Tanrı'nın var olabileceğine dair inancı güçlü şekilde desteklemekte, hatta bu inancın gerçek anlamda bir karşılığının var olduğu ihtimalini arttırmaktadır.[339]

Flew'ün düşüncesine göre kendisi gibi birçok bilim adamı ve filozofun yaratıcı bir Tanrı fikrini, inancını reddetmesinin en önemli nedenlerinden birisi "Evrim Teorisi"ydi. Evrim Teorisinin yanlış değerlendirilmesinden, birtakım ayrıntı ve inceliklerinin göz ardı edilmesinden dolayı, bilim dünyasının hatırı sayılır bir kesimi uzunca bir zaman bir yaratıcı Tanrı fikrini reddetmiştir. Hala bu sebepten dolayı böyle düşünen çok ciddi filozof ve bilim adamları da mevcuttur. Flew bu yargısına örnek olarak, fikri değişim sonrası kendisine en ağır eleştirileri yönelten Richard Dawkins'i gösterir. Flew'e göre Dawkins, evrimle ilgili Darwin hakkında değerlendirmelerde bulunurken bir şeyi sürekli gözden kaçırmıştı. Bu da, *"Türlerin Kökeni"* adlı kitabının on dördüncü bölümünde Darwin'in, kanıtını bütünüyle üretken güçlere sahip bir varlık ile başlatıyor olmasıydı. [340] Kapsamlı bir evrim teorisi çalışmasının yapılmamış olmasından dolayı ne yazık ki bu husus her zaman görmezden gelinmiştir. Darwin, ortaya koyduğu Evrim Teorisiyle aslında kendine ait herhangi bir hikâyeden bahsetmediğinin pekâlâ farkındaydı. Fakat onun bu teorisi, evrim teorisini materyalist bir temelde savunan bilim adamlarınca maksatlı bir şekilde farklı değerlendirilmiş ve O'nun hiç de arzu etmeyeceği birtakım açıklamaların aracı haline getirilmiştir.

Bugün DNA ile ilgili yürütülen çalışmalar sayesinde biz artık her canlının farklı bir hücre yapısına sahip olduğunu, kendi türü içerisinde dahi her bir canlının kendisine ait bir orijinalliğinin bulunduğunu bilmekteyiz. Günümüz canlı yaşamının belli bir türün

---

[339] Habermas, , "My Pilgrimage from Atheism to Theism, An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", s. 201.
[340] Habermas, *a.g.m.,* s. 201.

evrim geçirmesinin neticesi olarak meydana geldiği fikri artık geçmişe ait bir inanç olmaktan öte fazla bir önem arz etmemektedir. Flew'e göre son zamanlarda DNA üzerine yapılan yoğun çalışmalar sadece evrimle ilgili yanlış algıyı yıkmakla kalmamış, bunun yanında tasarım kanıtı için de yeni ve oldukça güçlü veriler sunmuştur. Bugün DNA hakkındaki bulgular Tanrı'nın varlığına delil teşkil etme noktasında çok daha etkileyici bir konuma sahiptir.[341]

Flew, Ateizm'i kabul etmesi için çok güçlü bir sebep olarak gördüğü "Kötülük Problemi" hakkındaki görüşlerinin de zamanla değiştiğini ve bu noktada meydana gelen değişimin, Tanrı'nın varlığına inanması yönünde önemli bir rol oynadığını ifade eder. Flew bu yeni yaklaşımında Kötülük Problemi'nin artık teistik karakter sergileyen dinlerin genel bir probleminden ziyade, Hıristiyanlığın kendisine ait lokal bir mesele olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünüyordu. O'na göre örneğin, bu meselenin bir diğer teistik din olan İslam anlayışı içerisindeki algılanışı tamamen farklıydı. Kötülük Problemi başlığı altında değerlendirilebilecek olaylar bir Müslüman tarafından hiçbir zaman bütünüyle bir cezalandırma ya da kötülük olarak algılanmaz. Aksine bu olaylar Müslüman tarafından, insanın, Tanrı'nın gücüne teslimiyetini, saygısını pekiştiren, aynı zamanda ona karşı itaatkâr olmasını temin eden hadiseler olarak algılanır. Müslüman'ın bu tür olaylara karşı sergileyeceği sabırlı ve saygılı tavır, bir taraftan Allah'ın iradesini ve takdirini kabul etmek anlamı taşırken, diğer taraftan da ahirette güzel neticeler almaya vesile teşkil edecek olaylar olarak görülür.[342]

Flew'ün Kötülük Problem'i hakkında "kötülük problemini artık Hıristiyanlığa ait lokal bir mesele olarak görüyorum" şeklinde geliştirdiği bu yeni söyleme rağmen, bu meselenin, bütün yaşamı boyunca Tanrı ile ilgili tutumunun şekillenmesinde, özellikle de Tanrının varlığını reddetme noktasında hatırı sayılır bir yeri olduğunu itiraf etmekten de geri durmamıştır: "Evrenin sonsuz güç ve iyilik sahibi bir Varlık tarafından yaratıldığını ve desteklendiğini savunan tez ile birbirine tamamen zıt inkar edilemeyecek muazzamlıkta oluşumlar ve yine inkar edilemeyecek kötülüklerin varlığı

---

[341] Habermas, , "My Pilgrimage from Atheism to Theism, An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", s. 201.
[342] Habermas, *a.g.e.,* s., 203.

arasında çelişkiyi fark etmiş olmak, on beş yaşında bir okul çocuğu olarak farz edelim ki, filozof olarak gelecekteki kariyerime dair atılmış etkili bir adımdır."[343]

Teistik dinlerin yaşamın mahiyetine, genel dünya tasavvuruna, ölüm ve sonrasına ve özellikle de Tanrı ile ilgili tasavvurlarına karşı Flew'ün ateizmi terk edişinden sonraki dönemde de sergilediği tutum genel itibariyle söyleyecek olursak negatiftir. Kendisinde bu tutuma kaynaklık eden ve bir anlamda böyle düşünmesini haklı kılan neden, bu dinlerin bütünüyle kaderci ve teslimiyetçi bir görüntü arz etmeleridir. O'na göre, İslam ve Hıristiyanlığın genel ifade biçimine kaderci bir üslup hâkimdir. Her iki dine ait dil bu anlamda sorunludur ve mevcut bu yapılarının ciddi bir analize ihtiyacı vardır. Bu nedenle Flew, Hıristiyanlık inancının özellikle Ortaçağ'da kabul ettiği ve uygulamaya çalıştığı doğrular nedeniyle güçlü eleştiriler aldığını, Reform Hareketlerinin ardından da bu tutumun geçerliliğini kaybedecek şekilde bir zayıflama sürecine girdiğini iddia eder.[344]

Flew, eleştiriye konu ettiği bir diğer din olan İslam için durumun çok daha vahim olduğunu, çünkü İslam'ın, Hıristiyan inancının gelişim sürecinde tecrübe ettiği ne reform hareketlerinden ne de Aydınlanma gibi çok önemli bir fikri hareketten hiçbir şekilde etkilenmediğini söyler. Flew'e göre, K.Kerim'in ikinci suresinde yer alan "Kâfirlere gelince, onları uyarsan da uyarmasan da fark etmez; onlar iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, onların gözlerinde perde vardır. Onları büyük bir azap beklemektedir." (Bakara; 6-7.) ayetleri, İslam'ın bu katı ve kaderci tutumunu ortaya koyan en güzel ve somut örneklerdir. Flew'e göre bu ifadeler, İncil'in en sert ifadelerinden bile daha saldırgan ve dışlayıcılık bakımından çok daha kesin bir içeriğe sahiptir.[345]

Dinlerin aynı merkezden ve aynı otoriteden geldiği inancı ve iddiasına rağmen, onlar arasında çok belirgin farklar bulunmaktadır. Hatta Flew'e göre İslam ve Hıristiyanlık, dolayısıyla Kur'an ve İncil arasında bu anlamda neredeyse hiçbir benzerlik dahi yoktur. İncil, dil ve hitabet bakımından çok daha zevkli, edebi açıdan çok

---

[343] Habermas, *a.g.e.*, s., 203.
[344] Habermas, , "My Pilgrimage from Atheism to Theism, An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", s., 207.
[345] Habermas, *a.g.e.,* s., 207.

daha kuvvetli, okunması rahat şiirimsi bir kitaptır. Onu okumak edebi bir zevke karşılık gelir. Herhangi bir mecburiyet neticesinde kurulmuş ilişki İncil için düşünülemez. Aynı zamanda İncil, kendisine ulaşılması, temin edilmesi oldukça kolay olan bir kitaptır. Onu her alışveriş merkezinde, market raflarında bulmak ve her mekânda okumak pekâlâ mümkündür. Oysa Kur'an okumak kişi için zevkten ziyade bir kefaret ve mecburiyet gibidir. Dolayısıyla kişinin Kur'anla kurduğu ilişki, kendi iradesiyle belirlemiş olduğu bir ilişkiden ziyade, zoraki bir ilişkidir. Diğer taraftan Kur'anda, İncilde olduğu gibi herhangi bir düzen de yoktur. Kur'andaki tüm sureler, uzunluklarına göre sıralanmıştır. Mesela en uzunu en baştadır. Bir Arap klasiği olan, Muhammed Peygamber'e Cebrail tarafından gizli durumlarda ve parça parça gönderilen bu Kitap'ta herhangi olağanüstü bir durumun olduğunu varsaymak oldukça zor görünmektedir.[346]

Flew'ün kutsal kitaplar hakkında yaptığı bu değerlendirme akademik yönü olmayan oldukça sığ ve basit bir değerlendirmedir. İncil ve Kur'an-ı Kerimi kıyaslama biçimi de tuhaf bir görüntü arz etmektedir. Bu tuhaflık ve basitlik Onun Kutsal Kitaplar hakkında fazla bir derinliğinin olmadığını göstermektedir. Bunun en bariz örneği, İncil'in (hatta İncillerin) tasnif, tertip ve adetleriyle ilgili geçirmiş olduğu serüvene rağmen O'nun, Kur'anla İncil'i aynı şartlara sahip iki eşit kitap gibi değerlendirmesi, ikisi arasında gerçek anlamda ortak noktalar arama gayreti içerisinde olmasıdır. Herhangi bir alışveriş merkezinde okunabilmesini, ya da bir marketin vitrininde bulunabilmesini bir kutsal kitap adına ayrıcalık olarak görmesi, bu noktada ona farklı bir statü tanıması da bu seviyede bir felsefeci için talihsiz sayılabilecek bir değerlendirmedir.

Kur'anın dizilişine bakarak onu en uzun sureden kısaya doğru düzeni yapılmış bir kitap olarak takdim etmesi ve bundan dolayı da düzensiz ilan etmesi aslında kendisinin meseleye ne kadar yabancı olduğunu göstermektedir. Dile getirdiği bu son gerekçenin haklı olduğunu bir an için kabul etsek bile, tek başına bu gerekçe dahi esasında kendisiyle ve kendi kurduğu mantıkla çelişmektedir. Zira uzundan kısaya doğru bir tertibi tercih etmek bile başlı başına bir düzen gözetildiğinin göstergesi olur. Kaldı ki Kur'anın tanziminde Flew'ün ifade ettiği gibi bütünüyle uzundan kısaya doğru

346 Habermas, , "My Pilgrimage from Atheism to Theism, An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", s., 208.

bir düzenin olmadığını, Kur'anın bu teşekkülünde gerçek anlamda nasıl bir gaye güdüldüğünün bilgisinin yine bu inanç çerçevesinde tamamıyla Tanrı'ya ait bir bilgi olduğunu da unutmamak gerekir.

Flew, İslam ve Hıristiyanlıkla ilgili görüşlerinin bir kısmını da bu dinlerin peygamberleri üzerinden dile getirir. O, bu iki büyük dinin peygamberlerinden söz ederken, İslam Peygamberi Muhammed'i fazla karizmatik bulmadığını ifade eder. Çünkü Flew'e göre İslam Peygamberi Muhammed'in bir cazibesi, insanda kendisine imrenmeyi gerekli kılacak herhangi bir yönü bulunmamaktadır. Hıristiyan inancının peygamberi İsa'ya gelince, onu oldukça çekici ve karizmatik bir figür olarak takdim eder. Bu noktada iki peygamber arasında bir tercih kullanması istenirse, bunun kesinlikle İsa Peygamber olacağını dile getirir.[347]

Flew'ün peygamberlerle ilgili bu değerlendirmesinin kaynağının ne olduğunu, kıyaslamanın temelde neleri esas alarak yapıldığını açıkçası bilmiyoruz. Kaldı ki kendisi de bunu neye dayanarak yaptığını açık bir şekilde ifade etmemiştir. Ancak bunun daha ziyade, İsa peygamberin dünyaya geliş biçimi, yaşamı, ölümü ve ona yapılan atıflardaki ulûhiyet isnatlarıyla ilgili bir durumdan kaynaklandığını düşünüyoruz. Eğer böyle ise, kanaatimizce burada da Flew adına bir sıkıntı vardır. Çünkü Flew hem ateizmi müdafaa ettiği dönemde hem de sonrasında bu tür olağanüstü durumları esas alarak felsefe yapılamayacağını, düşüncenin buna göre temellendirilemeyeceğini iddia etmiştir. Diğer taraftan Flew'ün Kur'ana bakışı ve onunla ilgili değerlendirmeleri göz önüne getirildiğinde, bu kitapla vazifesi şekillenmiş bir peygamberle ilgili düşüncesinin bundan çok farklı olmayacağını da kolayca tahmin etmek gerekir.

Tüm bu değerlendirmelerinin ardından aklımıza şöyle bir sorunun gelmesi kaçınılmaz oluyor: "Antony Flew ateizmi terk ettikten sonra nasıl bir inancı, nasıl bir Tanrı anlayışını benimsemiştir?" Flew dönüşüm sonrası durduğu noktanın ne olduğu ve gerçekte nasıl bir inancı benimseyip benimsemediği ile ilgili bir soruya karşılık şöyle bir cevap vermiştir: "Benim Hıristiyan inancını benimsemem oldukça düşük bir

---

[347] Habermas, , "My Pilgrimage from Atheism to Theism, An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew", s., 208-209.

ihtimaldir. Eğer mutlaka böyle bir şey olacaksa, bilinmelidir ki bu, içerisinde bazı ilginçlikler içeren bir inanç olacaktır. Bu belki Ortodoksluk şeklinde ve yine belki inanç olmadan, fakat düzenli dini fiiller şeklinde olabilir. Eğer gelecekte bu şekilde bir şey düşünürsem, Yehova'nın Şahidi olabilirim. Fakat tamamen inanmış olursam. Ama duyduğum dehşet ve korku sebebiyle kesinlikle İslam'a riayet etmem."[348] Flew'ün verdiği bu cevaba bakılırsa O, dönüşüm sonrasında da İslam'a karşı aldığı kesin tavır haricinde hiçbir netliği olmayan bir duruş sergilemiştir. Ama yine de O'nun bu duruşu, benimsemiş olduğu "kanıtın götürdüğü yere doğru gitmelisin" prensibiyle tutarlılık gösteren istikrarlı bir duruş olarak değerlendirmeyi hak edecek bir duruştur.

[348] Habermas, *a.g.e.,* s. 210-211.

SONUÇ

İnsanın herhangi bir konuya yaklaşımı, bir meseleyi ele alış tarzı genel olarak sahip olduğu anlayışa paralel bir şekilde gerçekleşir. Kişinin bilimsel, sosyolojik, psikolojik dini vs. donanımı sahip olduğu anlayışın temel parametrelerini oluşturur. Dine ve dinle bağlantılı olarak gelişen dini söyleme, teolojiye yaklaşımın da bu çerçevede şekillenmiş bir durum olduğu muhakkaktır. İnsana ait birikimin tarih boyunca oluşumu ve değerlendirilme biçimi sözünü ettiğimiz bu durumun örnekleriyle doludur. Diğer taraftan, tarihin belli dönemlerinde yükselen bazı fikir, değer ve kabullerin de bu tutumların seyrini belirlemede etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda dini düşünceden bağımsız şekilde geliştirilen ilk dönem felsefe geleneğinde genel olarak doğayı merkeze koyan ve akli yönelimini doğa üzerine odaklamış bir tutumun, anlayışın hâkimiyeti söz konusu olmuştur. Döneme ait fikri birikim genel olarak tabiat üzerine kafa yormakla teşekkül etmiştir. Teolojiyi kısmen andıran birtakım yaklaşımların izine rastlamak mümkün olmuşsa da; bu yaklaşımların temasını oluşturan genel yapı hiçbir zaman klasik teistik tanrı anlayışına dayalı bir teoloji olmamış, düşünce doğayla sınırlandırıldığı için teoloji de doğal teoloji diyebileceğimiz bir seviyede kalmıştır.

Ortaçağ olarak adlandırılan dönemle birlikte, doğa üzerine aklın yönelimiyle inşa edilen felsefi birikim yerini vahye dayalı kültürle tesis edilmiş dinlerin tarif ettiği anlayışa bırakmaya başlamıştır. Böylece büyük teistik dinler paralelinde felsefe yapmak öncelikli tercih konusu olmuştur. Farklı birtakım düşünce ve anlayışların cılız sesine rağmen, bu dönem boyunca dini geleneğe dayalı felsefi hareket en güçlü akım, bu akımın temsilcisi konumunda olan din adamları ve teologlar da kendi dönemlerinin saygın fikir adamları olmuştur. Bu dönem itibariyle felsefenin amacı genel olarak dini algının meşrulaştırılması noktasında işlev görmek olmuştur.

Yeniçağla birlikte batı dünyası kendi özelinde gerçekleştirdiği birtakım bilimsel ve coğrafi keşiflere paralel olarak dine ve dini inanca dayalı söyleme karşı sesini yükseltmeye başladı. Rönesans ve Reform hareketleri bu faaliyetin ilk adımlarını oluşturur. İngiliz Ampirizmi, Aydınlanma ve Fransız İhtilalı ile birlikte ortaçağ düşüncesinin merkezini oluşturan Tanrı-Kilise olgusuna karşı çok daha güçlü bir

muhalefet sergilenmeye ve böylece dine dayalı düşüncenin yerini insan ve onun aklı almaya başladı. Bu algı zamanla tüm bilimsel faaliyetleri dine dayalı inancın etkilerinden arındırma mücadelesine doğru evirilmeye, böylece tüm bilimler de kendi gelişimlerinin birinci şartı olarak dini düşüncenin tüm etki ve tortularından sıyrılmayı birinci öncelikleri olarak görmeye başladılar. Pozitivist felsefenin güçlenmesi, bilimsel düşüncenin tek ve belirleyici bir esas olarak kabul edilmesiyle birlikte sadece duyu dünyasına hitap eden, deney ve gözleme konu olabilen hususlar makul karşılanırken, bu duruma karşılık gelmeyen her türlü faaliyet, düşünce ve inanç felsefi faaliyetin dışına itildi. On dokuzuncu yüzyılı ve yirminci yüzyılın ilk yarısını bu düşüncenin hegemonyası altında geçmiş bir dönem olarak nitelemek pek de yanlış sayılmaz.

Kendisi de bir yirminci yüzyıl filozofu olan Flew'ün benimsemiş olduğu "Kanıtın götürdüğü yere gitmelisin" prensibi esasında bu anlayışın bariz bir tezahürü niteliğindedir. Zira bu yaklaşım, duyguya, düşünceye, ahlaka ve vicdana hitap eden ve dolayısıyla insana ait birçok hususu devre dışı bırakan bir yaklaşımdır. Flew benimsemiş olduğu bu prensip gereği tüm yaşamını kanıt merkezli bir düşünce etrafında şekillendirme gayretinde olmuştur. Gerek dönemin fikir hareketlerinin etkisi, gerekse kendi benimsemiş olduğu ilke dolayısıyla Flew, dini düşünceye ve onun takdim ettiği hususlara karşı hep mesafeli ve muhalif bir duruş sergilemiştir. Dolayısıyla aklın, bilimin ve doğanın sınırlarını aşan her türlü söylem Flew tarafından gayri meşru ilan edilmiştir. Özetle, ileri sürülen bir iddia, dilin kuralları içerisinde bir anlamı barındırmıyor, ya da aklın, doğanın ve deneyin imkânları ile mantıklı bir zemine oturtulamıyorsa bu tip bir iddia Flew açısından yok hükmünde muamele görmüştür.

Çalışmamız boyunca Flew'ün dine, dini söylem biçimine ve özellikle Tanrının varlığı ile ilgili tartışmalara üç gerekçeyle muhalefet ettiğini gördük. Birincisi din dilinin muğlâklığı nedeniyledir. Yani dini söylemin hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak bir şekilde kurgulanmış olması, onun açısından anlamlı olmanın ölçüsü olarak kabul ettiği yanlışlanmaya müsait olmaması anlamına geliyordu. Dolayısıyla O, din dilini anlamsız içerikten yoksun bir dil olarak kabul ediyordu. Muhalefet gerekçelerinden ikincisi teist filozofların Tanrı'nın varlığını ispatlama noktasında ortaya koydukları iddialarda genel olarak antropomorfik bir dile müracaat etmeleri, herhangi bir eleştiri

aldıklarında Tanrı'yı benzersiz olarak niteleyebilme adına bu sefer tenzihe sığınmaları ve böylece söylemi anlamdan boşaltmış olmalarından dolayıdır. Bir diğer neden ise, oldukça fazla olumlu nitelik yükledikleri, sonsuz kudret, bilgi ve güç sahibi bir Tanrı ile kâinatta meydana gelen kötülükler konusunda dini söylem adına mantıklı ve ikna edici bir açıklamanın henüz yapılamamış olmasından dolayı idi.

Biz çalışmamız boyunca Flew'ün Tanrının varlığını kabul etmeme gerekçelerine karşılık yeri geldikçe eleştirilerimizi yapmıştık. Fakat burada özellikle dini ifadelerin yapısıyla ilgili birtakım ilaveler yapmamız ve çalışmamızı bu şekilde tamamlamamız gerektiği kanaatindeyim. Bu bağlamda öncelikle şunu ifade edelim ki Tanrı'dan söz edeceksek bunu kendi mesajını göz ardı ederek yapamayız. Çünkü Tanrı'nın varlığı bir iman konusudur ve imana davet bizatihi Tanrının mesajıyla olmuştur. Dolayısıyla Tanrı yoktur demek doğrudan tanrısal sözü, vahyi ve vahiyle ilgili tüm unsurları reddetmek anlamına gelir. Tanrı'nın var oluşunun kanıtlanamayacak olduğu varsayımından hareketle ileri sürülen iddialar, aslında karşılığı olmayan sübjektif yaklaşımlardır. Çünkü varlık bilimsel mantığın tek boyutlu âlem tasavvuruyla izaha çalıştığından müteşekkil değildir.

Din söz konusu olduğunda, bilimsel tutumun aksine varlığın iki şekilde ele alındığını görürüz. Birisi şu anda yaşamakta olduğumuz âlemle ilgili boyutu, bir diğeri ise ölüm sonrası bizi beklemekte olan âleme yönelik olan boyutudur. Konu Tanrı olduğunda bu iki boyutlu âlem tasavvurunun önemi çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü Tanrı'nın bu âlemle ilgili pozisyonu daha ziyade inanca, imana karşılık gelirken, onunla karşılaşma mantığına dayalı bilgi boyutu, ölüm sonrası yaşamın tecrübesine yöneliktir. Tanrının varlığı tecrübe edilecekse bu, âlemin diğer boyutunun ortaya çıkaracağı bir durumdur. Bu anlamda bilimsel mantığın yaklaşımı, dindarın fikir ve duygu dünyasında karşılık bulmuş Tanrı inancını sarsmaya ve tüketmeye muktedir değildir. Çünkü Tanrı bilimsel mantığın formülasyonuyla elde edilebilecek varlık değildir. O halde bu mantıkla reddi mümkün de değildir. Tanrı'nın, ona inanan birisi tarafından bilinme mantığı böyle bir kaygıyı taşımaz.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili konuşmayı, O'nun gösterime konu olamayışından dolayı anlamsız görmek de sorunlu bir yaklaşımdır. Her şeyden önce anlamı gösterime

bağlamak var olan fonksiyonlarımızın birçoğunu inkâr anlamına gelir. İnsan donanımı itibariyle birçok şekilde akledebilme imkân ve becerisine sahiptir. Aklın deneyden, gözlemden gelen etkilere yatkın olduğu gibi, duygudan, düşünceden, inançtan kaynaklanan durumlara da yatkınlığı vardır. Dolayısıyla Tanrı gibi inancı besleyen ve inançtan beslenen çok güçlü bir tutumun sırf gösterilemiyor olması noktasına takılarak yok sayılması, anlamsız kabul edilmesi hiçbir şekilde makul görülemez. Zira Tanrı'yı inancın mantığının ötesine zorlamak, asli hüviyetini, gizemini ve hatta bambaşka oluşunu görmezden gelmek olacaktır.

Tanrı'nın kendi varlığının referansının bizatihi kendisi olduğunu vurgulamıştık. Bu referans olma biçiminin de dille gerçekleştiği malumdur. Fakat söz her ne kadar Tanrı sözü olsa da, muhatap insandır. Bu sebeple Tanrı, sözü kullanırken hitap ettiği insanın kültüründen, dilinden ve birikiminden istifade etmiştir. Yani Tanrı, kendisi hakkında kullandığı ifadelerin tamamına yakınını insanın kullandığı gündelik dilden almıştır. Bu bir taraftan kullanılan dilin muhteviyat ve maksadının anlaşılmasını kolaylaştırırken, diğer taraftan birtakım sorunlara kapı aralayabilmektedir. Çünkü Tanrıdan bir şahıs olarak söz etmek istediğinizde (gündelik dilin zihin dünyamızda uyandırdığı etkiler dolayısıyla) ne kadar kaçınsanız da teşbihe düşmekten sakınamazsınız. Bu tehlikeyi görüp, farklı bir yol denediğinizde seçenek bu defa tenzihi önceleyen dili tercih etmek olacaktır ki, burada da anlamın daralması veya bütünüyle yok olması gibi bir tehlike belirecektir. Bundan kaçınmak imkânsız gibidir. İnsanın muhatap alındığı bir iletişim biçiminde bu riskler her zaman olacaktır, bunu kabul ediyoruz. Fakat bunu bahane ederek dili bütünüyle anlamsız ve geçersiz ilan etmenin oldukça tarafgir ve haksız bir tutum olduğuna da özellikle dikkat çekmek istiyoruz.

Flew dine, özellikle de Tanrı'yla ilgili ifadelere hurafe, mitoloji ve efsanelerin kaynaklık ettiğini söylemişti. Dine ait söylemi böyle yanlı ve toptancı bir mantıkla ele almak pek de adaletli gözükmemektedir. Olgusal olarak dini söylemin içeriği tam olarak ortaya konamasa da, bu bize onları doğrudan efsane, mit ve hurafe olarak değerlendirme hakkını vermez. Çünkü dini tutumlar oldukça köklü hatta varoluşsal tutumlardır. Burada kognitif yönden ziyade varoluşsal unsurların ağırlığı söz konusudur. Dini ifadelerin, dine ait söylem ve birikimin doğruluk ve anlamı her şeyden önce bu ifadeleri kullananların hayatında oynadığı role ve fonksiyona bağlı kalınarak değerlendirilmesi

gereken bir konudur. Onun için aynı duygu zeminine sahip olmayanların bu noktada yapacakları değerlendirme hiçbir zaman objektif bir değerlendirme olamayacaktır.

Din ve bilimi aynı mantık ve merkezden değerlendirmeye tabii tutmak yanlıştır. Kanaatimizce Flew de aynı yanlışı yapmıştır. Bilim insan merkezli bir eylemin adıdır. İnsanla ve sahip olduğu olanaklarla sınırlı bir faaliyettir. Fakat din, inşası bütünüyle Tanrıya ait olan bir olgudur. Bunun böyle olmadığı inkâr edilebilir hatta şahsi bir kanaatin izharı olması bakımından makul karşılanabilir. Fakat reddetmenin gerekçelendirmesini bilimin tabanına yaslanarak yapmak, sonrasında bunu genel bir ilke olarak dayatmak bizim kabul edebileceğimiz bir yaklaşım değildir. Bilimde süreç gösterime ve maddi gerekçelere dayalı bir şekilde ilerlerken, din, iman ve güvenle tesis edilir. Dini yaşamda akıl-duygu dengesi varken, hatta duygunun etkin olduğu durumlar söz konusu iken, bilimde aklın faaliyeti her zaman duygusal tutumun önündedir. Mantıksal zeminleri bu şekil bir farklılık arz eden iki alanı birinin perspektifine indirgeyerek anlamaya çalışmak uygun bir yaklaşım olmayacaktır.

Sonuçta din, ne tabiatın izahını sebep sonuç ilişkisi içerisinde arayan bir fizik, ne de bir kimyadır. O, insanın bütünüyle din gibi başka bir alandaki tecrübesini yorumlamayı amaçlar. Bu tecrübenin verileri başka herhangi bir bilimin verilerine indirgenemez (indirgenerek anlaşılamaz). Yaşadığımız dünya, tecrübe ettiklerimiz elbette ki varlık âleminin bir parçasıdır fakat varlığın tamamı değildir. Dolayısıyla insan elindeki imkânlarla varlığa dair tüm tecrübeyi tüketmiş de değildir. Hissedip ifade edemediğimiz o kadar şey vardır ki, bunu yaşayan bir insan hiçbir zaman belli bir tarzın "anlam" dayatmasına teslim olmayacaktır. Aynı şekilde teolojik dil ne empirik dünyaya işaret eden bir dil, ne de tanımlar arasında ilgi kuran analitik bir dildir. O daha ziyade köklü bir kanaate dayalı, bir iç tutumun ifadesidir. Kanaate dayalı dilin gerçekliğe atıfta bulunduğu kabul edilmekle birlikte bunun doğru olup olmadığı konusunda sağlamasını yapmak mümkün değildir. Bu dil bilimlerin gösteren dili gibi gerçekliğin sadece belli bir veçhesine değil, ona bir bütün olarak atıfta bulunur. Kısaca söylemek gerekirse, din dili bir alet kullanır gibi istihdam edilmiş bir dil değil, köklü bir tutumun yansımasıdır. Bu dil söz konusu olduğunda doğrulama ve yanlışlama gibi bir mantıkla onu ele alma gayreti geçerliliğini yitirir, çoğu zaman bu yaklaşımın mantığı ve deney devre dışı kalır.

KAYNAKÇA

Adler, Mortimer. *How to Think About God*. New York: Macmillan, 1980.

Akdemir, Ferhat. "Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* Sayı 18-19, Ocak-Haziran 2005, ss. 347-363.

Amarnath Amarasingam. "What is the New Atheism?", *Religion and the New Atheism, A Critical Appraisal*. (ed.) Leiden: Koninklijke Brill NV, 2010.

Amen, Constancio C. *Antony Flew on Christian Theism: A Critique.* (Basılmamış Doktora Tezi). University of Dallas, 1986.

Arslan, Ahmet. *Felseye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2007.

Aydın, Hüseyin. *Bir Metafizikçi Olarak Nietzche*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1984.

Aydın, Mehmet S. "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. XXIV, 1990, ss. 187-204.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.

Ayer, Alfred J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (çev.) Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1988.

Ayer, Alfred J. *The Problem of Knowledge*. Baltimore: Penguin Books, 1956.

Baillie, John. *The Sense of the Presence of God*, London: Oxford University Press, 1962.

Barbier, Maurcie. *Modem Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset.* (çev.) Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Borchert, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. USA: Macmillan, 2006.

Braithwaite, R.B. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Branerjee, Brojendra. *Religious Conversions in India*, New Delhi: Harman Publication, 1982.

Bucaille, Maurice. *İnsanın Kökeni Nedir?*. (çev.) Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.

Buckley, Michel J. *At The Origins of Modern Atheism.* USA: Yale University Press*,* 1987.

Buhr, M. vd. *Aydınlanma Felsefesi*, (çev.) Veysel Atayman, İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2003.

Camus, Albert. *Düğün ve Yaz.* (çev.) Ramis Dara. Ankara: Bayraktar Yayınları, 1983.

Carnell, Edward J. *An Introduction to Christian Apologetics.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

Cevizci, Ahmet. "Ateizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999

Conway, David. *The Rediscovery of Wisdom*. Londra: Macmillan, 2000.

Corey, Michael. *God and The New Cosmology The Anthropic Design Argument*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1993,

Craig, Edward. "God", *Encyclopedia of Philosophy*. (ed.), London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

Craig, William L. & Armstrong, Walter S. *God? A Debate Between A Christian and An Atheist*. New York: Oxford University Press, 2004.

Craig, William L. "The Finitude of the Past and the Existence of God", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. (ed.) W. L. Craig ve Quentin Smith, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Dale N. Daily, *Enlightenment Deism*, Pennsylvania: Dorrance Publishing Co., 1999.

Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*, (çev.) Tunç T. BİLGİN. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2010.

Devies, Paul. "What Happened Before the Big Bang", *God For The 21st Century*, (ed.) Russell Stannard, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000.

Davies, Paul. "The Origin of Life: How Did It Begin", http://cosmos.asu.edu./publications/papers/OriginsOfLife_II.pdf., erişim 22. 05. 2012.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

Doko, Enis. *Dahi ve Dindar: Isaac Newton*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Donovan, Peter. *Religious Language*, London: Sheldon Press, 1985.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.

Earman, John. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Easterbrook, Gregg. "Meaning Makes a Comeback", *God For The 21st Century*, ed. Russell Stannard, Great Britain: Templeton Foundation Press, 2000.

Erdem, Hüsameddin. "Deizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Erdem, Hüsamettin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1998.

Eren, Hasan vd., Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary. *Philosophy of Religion*, USA: Inter Varsity Press, 2009.

Evans, Donald. "A Reply to Flew's 'The Presumption of Atheism' ", *The Canadian Journal of Philosophy*. vol. 2, Number 1, September 1972. ss. 47-50.

Ferré, Frederick. *Language Logic and God*. New York: Harper Row Publishers, 1961.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* (trans. George Eliot), New York: Harper & Row, 1957.

Flew, Antony. *An Introduction to Western Philosophy, Ideas and Argument from Plato to Popper,* New York: Thames and Hudson, 1989.

Flew, Antony. *Atheistic Humanism*, New York: Prometheus Books, 1993.

Flew, Antony. "Creation", *New Essays in Philosophical Theology*. (ed.), Antony Flew & Alasdair MacIntyre. London: SCM Press, 1955. ss. 170-186.

Flew, Antony. "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*. (ed.), Antony Flew & Alasdair MacIntyre. London: SCM Press, 1955. ss. 144-169.

Flew, Antony. *God and Philosophy*. New York: Prometheus Books, 2005.

Flew, Antony. *God, Freedom and Immortality,* New York: Prometheus Books, 1984.

Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief.* New York: Humanities Press, 1961.

Flew, Antony. "Immortality", *The Encyclopedia of Philosophy IV*. (ed.) Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967. ss. 139-150.

Flew, Antony. *Merely Mortal? Can You Survive Your Own Death*, New York: Prometheus Books, 2000.

Flew, Antony. "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy V*. (ed.) Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967. ss. 346-353.

Flew, Antony. "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist*, vol. 36, Washington: 1976., ss. 28-30.

Flew, Antony. "Reply to Evans", *The Canadian Journal of Philosophy*. vol. 2, Number 1, September 1972. ss. 51-54.

Flew, Antony. " 'Theology and Falsification' in Retrospect", *The Logic of God*. (ed.) Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg,

Flew, Antony. "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*. (ed.), Antony Flew & Alasdair MacIntyre. London: SCM Press, 1955. ss. 96-130.

Flew, Antony "The Falsification Response", *Religious Studies.* vol. 5, No. 1, Cambridge University Press, 1969., ss. 77-79.

Flew, Antony. *The Presumption of Atheism*. London: Elck Ltd., 1976.

Flew, Antony. *There is a God, How the World's Most Notorius Atheist Changed His Mind*. New York: Harper One, 2007.

Foster, John. *The Divine Lawmaker.* Oxford: Clarendon Press, 2007.

Frankena, William. *Ethics*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1973.

Freud, Sigmund "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygarlık, Din ve Toplum*. (çev.) Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınları, 1997.

Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. (çev.) Mehmet S. Aydın, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.

Gödelek, Kamuran. *Akıl Yürütmeye Dair (Mantık)*. İstanbul: Su Kitap Dünyası Yayınları, 2003.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1992.

Gürsoy, Kenan. *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Guttenplan, Samuel & Tamny, Martin. *Logic*. New York: Basic Books, 1971.

Habermas, Gary R. "My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion Between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi*. vol. 6, No. 2.

Harris, Errol E. *Hypothesis and Perception*, London: Allen and Unwin, 1970.

Harris, Errol E. *Cosmos and Anthropos, A Philosophical Interpretation of the Anthropic Cosmological Principle*, London: Humanities Press International, 1991.

Hartshorne, Charles. "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (çev.) Mehmet S. Aydın, c. XXIV, Ankara, 1981, ss. 205-219.

Hawking, Stephen. *A Brief History of Time*. New York: A Bantam Book, 2008.

Heimbeck, Raeburne. *Theology and Meaning*, London: Allen and Unwin, 1968.

Heisenberg, Werner. *Across The Frontiers*, (trans.) Peter Heath, San Francisco: Herper&Row, 1974.

Hick, John. *Faith and Knowledge*. Glaskow: Williams and Collins, 1978.

Hick, John. *God and the Universe of Faiths*, London: Macmillan, 1973.

Hick, John "Theology and Verification", *Theology Today*. vol. 17, No. 1., April, New Jersey: Princeton, 1960. ss.12-31.

Hordern, William. *Speaking of God*: *The Nature and Purpose of Theological Language*. New York: Macmillan, 1964.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, (ed.) L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion.* (ed.) Norman Kemp Smith, London: Thomas Nelson & Sons, 1947.

David Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Fikir Mimarları Dizisi-23 Hume*, (çev.) Mete Tunçay, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* (ed.) L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978.

İmamoğlu, Tuncay. *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Jammer, Max. *Einstein and Religion (Physıcs and Theology)*, New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Klein, Kenneth. *Positivism and Christianity: A Study of Theism and Verifiability*. The Hague: Martinus Nijohoff, 1974.

Koç, Turan. *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Kutluer, İlhan. *Modem Bilimin Arkaplanı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Küng, Hans. *Does God Exist?: An Answer for Today.* London: SCM Press, 1991.

Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. (çev.) Ahmet Arslan. İzmir: Ticaret Matbaacılık, 1982

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma: Teodise Denemeleri*. (çev.) Hüseyin Batu, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1986.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Metafizik Üzerine Konuşma*. (çev.) Nusret Hızır, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1949.

Leslie, John. "Creation Stories, Religious and Atheistic" *International Journal For Philosophy of Religion*. vol. 34, No. 2, 1993.

Leslie, John. *Infinite Minds*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Loos, H. Van Der. *The Miracles of Jesus*. Leiden: E.J. Brill Press, 1965.

Mackie, John Leslie. "Evil and Omnipotence", *The Problem of Evil: Selected Readings*. (ed.) Michael Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.

Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism*, New York: Oxford University Press, 1982.

Mavrodes, George “The Life Everlasting and the Bodily Criterion of Identity” *Noûs*, vol. 11. Chicago: 1977. ss. 27-39.

Meynell, Hugo. “The Existence of God”, *Great Thinkers on Great Questions,* ed. Roy Abraham Varghese, USA&Canada: Oneworld Publications, 1999.

Mitchell, Basil. “Theology and Falsification”, *The Logic of God: Theology and Verification*. (ed.) Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.

Nielsen, Kai. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Hong Kong: Macmillan, 1982.

Nielsen, Kai. *Atheism & Philosophy*. New York: Prometheus Books, 2005.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Ogden,Schubert “God and Philosophy: A Discussion with Antony Flew”, *Journal of Religion*. vol. 48, No: 2, Chicago: The University of Chicago Press, April, 1968, ss. 161-181.

Paley, William, “Doğal Teoloji”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. (çev.) Cafer Sadık Yaran, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Londra: George Allen & Unvin Ltd., 1974.

Plantinga, Alvin. “The Free Will Defence”, *Philosophy in America*, (ed.) Max Black, London: Allen and Unwin, 1965., ss. 204-220.

Poidevin, Robin L. *Arguing for Atheism, An Introduction to the Philosophy of Religion*, London and New York: Routlege, 1996.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routlege, 1992.

Purtill, Richard. “Flew and the Free Will Defence”, *Religious Studies*. vol. 13, Issue 4, Cambridge University Press: December, 1977. ss. 477-483.

Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith.* New York: Seabury Press, 1978.

Ross, Hugh. *The Fingerprint of God*, New Kensington: Whitaker House, 1989.

Rowe, William L. “Deism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Edward Craig, London and New York: Routledge, 1998.

Özcan, Zeki. *Din Felsefesi Yazıları 1*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Sarte, Jean Paul. “Yabancının Açıklanması”, *Yazınsal Denemeler.* (Çev.) Bertan Onaran, İstanbul: Papel Yayınevi, 1984.

Swinburne, Richard. “Argument from the Fine-Tuning of the Universe”, *Physical Cosmology and Philosophy*. (ed.) John Leslie, New York: Macmillan Publishing Company, 1990.

Swinburne, Richard. “Design Defended”, *Think, Philosophy for Everyone*. ed. Stephen Law. vol. 2, Issue 6, Cambridge University Press, March, 2004., ss. 14-29.

Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?* (çev.) Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*, USA: Oxford University Press, 2004, s.130-132.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Tipler, Paul. *Modern Physics*. New York: Worth Publishers, 1969.

Topaloğlu, Aydın. “Ateizm”. *Felsefe Ansiklopedisi*. Ahmet Cevizci (Ed.). İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1999

Topaloğlu, Aydın. *Tanrı Tanımazlığın Felsefi Boyutları, Teizm Ya da Ateizm.* İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Tracy, Thomas F. *God, Action and Embodiment.* Eerdmans: Grand Rapids, 1984.

Wainwright, William J. “Deism”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (ed.) Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Wallace, Stan W. (ed.). “The Craig-Flew Debate”, *Does God Exist?,* Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007., ss. 17-47.

Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. (çev.) Sedat Umran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Wisdom, John. “Gods”, *The Logic of God: Theology and Verification*. (ed.) Malcolm L. Diamond and Thomas V. Litzenburg, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1975.

Wood, Allen W., “Deism”, *Encyclopedia of Religion*, (ed.) Lindsay Jones, New York: Thomson, 2005

Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazılar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yaran, Cafer Sadık. *Richard Swinburne'e Özel Bir Referansla Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

ÖZGEÇMİŞ

1977'de Kars'ta doğdum. İlköğrenimimi Kars'ta, Ortaöğrenimimi Bandırma/Balıkesir'de tamamladım. 1994 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldum ve 1999 yılında bu fakülteden mezun oldum. 2001 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisansa başladım ve "Alfred Jules Ayer'ın Doğrulama İlkesinin Din Diline Etkisi" adlı çalışmamla yüksek lisansımı tamamladım. 2006–2007 öğretim yılında ise Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında Doktora öğrenimime başladım.

Meslek hayatıma 2003 yılında Bursa/İnegöl'de İmam Hatip olarak başladım. 2009 yılında Yurtdışı Din Görevlisi sınavını kazanarak İsveç/Stockholm'e uzun süreli Din Görevlisi olarak atandım. Halen T.C. Stockholm Büyükelçiliği sorumluluk bölgesinde bulunan Fittja Ulu Camii'nde Din Görevlisi olarak çalışmaktayım. Evli ve üç kız babasıyım.

Adres : Krögarvagen 26, 5 Trp. 1504 Lgh.
145 52 Stockholm / SWEDEN
E-Posta : ogcem@hotmail.com
Telefon : 0046 73 874 2055

Ergin ÖGCEM
10.12.2013